

سیدان اوروپ



# علی درویش زرادشت

ترجمہ الکسوفیلہ و لیب



علی دُرُوبِ زَرادشت



۶

ستیان اوردیف

# علی درویش زار است

ترجمہ: دکتر فواد ذوق



جميع الحقوق محفوظة لدار دمشق

الطبعة الأولى

٣٠٠ - ١٩٨٣ م

١٩٨٢/١٢/٢٨ ت ٩١٧٦ م

دار دمشق : دمشق - شارع بورسعيد - هاتف ١١١٠٢٢ - ١١١٠٤٨ - ١١١٠٨٨  
لبنان - بيروت - شارع سورية - بناء صوري ومصالحة



## مقدمة

إن في التاريخ أحداثاً يسجل بها حركته، والمؤتمر الرابع والعشرون للحزب الشيوعي في الاتحاد السوفييتي أحد هذه الأحداث، لا بالنسبة إلى السوفييتيين وحدهم، بل بالنسبة إلى كل الإنسانية التقدمية التي تعيش وتناضل وتتصر تحفزها أفكار الماركسية اللينينية. إن نجاحات الاتحاد السوفييتي في بناء المجتمع الاشتراكي المتطور، الملخصة نظرياً في قرارات المؤتمر الذي يحدد آفاقاً جديدة في بناء الشيوعية، والتحليل العلمي المعمق لعصرنا ولقوانينه العامة الخاصة به، فضلاً عن التحليل العلمي لوقائع ومنظورات المباراة بين النظامين، قد دفعت جميعها قدماً التطور التاريخي المعاصر بصورة ملموسة.

وتشدد وثائق المؤتمر بصورة خصوصية على احتداد الصراع الايديولوجي الذي يشمل الكرة الأرضية بأسرها ويمتد إلى جميع مجالات النشاط الفكري، بما في ذلك الأشكال النظرية، كالفلسفة التي لا تقف مكتوفة الأيدي في لامبالاة حيال صراعات عصرنا الايديولوجية. هذا كله يشكل إطار دراستنا: فأفكار فريدريك نيتشه التي تشكل منطلق هذه الدراسة لم تمارس فحسب، ولا تزال، تأثيراً هائلاً في الفكر البورجوازي النظري، بل تستخدم بصورة فعالة في النضال الايديولوجي من حيث هي نقيضة التصور التقدمي عن العالم، المؤسس على المعرفة العلمية للقوانين الموضوعية لتطور الطبيعة والتاريخ والفكر البشري.

في عام ١٨٨٣ صدر في لايرغ كتاب يحمل عنواناً غريباً: هكذا تكلم زرادشت. كتاب للجميع وليس لأي انسان. ولم يكن مؤلفه، فريدريك ولهم نيتشه، الأستاذ المتقاعد في جامعة بال. بالمستجد في ميدان الأدب، بل هو نشر

حتى ذلك الحين عدداً من الأعمال الفلسفية والمؤلفات الشعرية التي لم تستلفت إلا القليل جداً من الانتباه. وبالرغم من آماله كلها، فإن هذا المؤلف الجديد لم يحمل الشهرة إليه، إذ لم يبع منه سوى ستين نسخة.

وكتاب هكذا تكلم زرادشت قصيدة رمزية تنطوي كل صورة فيها وكل عبارة على معنى فلسفي كامن وتزعم أنها تحقق اكتشافات نبؤية. فالمؤلف يعبر بفم زرادشت، بعاطفة شاعر مرموق وعصمة نبي لا يخطئ، عن دستور إيمان نظري، ويجرد في الوقت نفسه حساب الأفكار الفلسفية السابقة ويدل على منظورات فلسفة مستقبلية. وأنه ليعتبر مؤلفه قمة للحكمة الأرضية وتجسداً للفلسفة «الحقيقية»، الفلسفة الديونيزيانية\* «للعمل الأسمى»، معتقداً أن البشر قبله كانوا جاهلين بهوية العظمة والحقيقة اللتين يجسد زرادشت بالنسبة إلى العالم بطلها ونبيها الأول.

وتنبأ نيتشه بأنه ستنشأ في يوم من الأيام كراسي جامعية خاصة من أجل دراسة كتابه زرادشت، وهي نبوءة تحققت ضد جميع التوقعات. ففي أوائل القرن العشرين كان زرادشت من دون ريب المؤلف الفلسفي الأشهر في ألمانيا، وكانت شعبيته وعدد طبعاته في ازدياد متصل. وفي سنوات الحرب العالمية الأولى، وعلى الأخص الحرب العالمية الثانية، كان كل جندي تقريباً يملك نسخة من هذا الكتاب، في طبعة جيب، بين أغراضه الشخصية. وكان المجرمون ورجال الجستابو النازيون، الذين كانوا يمارسون العنف في بلادهم ويقومون بأعمال النهب في الأراضي المحتلة، يسمون أنفسهم بكل كبرياء أبناء لزرادشت.

وأصبح زرادشت رمز النيتشوية ومفتاح أسرار فلسفتها التي لما تبرح تمارس تأثيراً كبيراً في الفكر البورجوازي. وما أكثر ما ضلّ ممثلو مدارس فلسفية عديدة، كائنة ما كانت السلالة التي ينحدرون منها، في الدروب النظرية الملتوية لزرادشت نيتشه.

ويوردون أحياناً، في الأدبيات التاريخية الفلسفية، اسم نيتشه الى جانب اسم هيغل، وهي مقارنة فيها الكثير من الجسارة والمجازفة، ومع ذلك فهي حادثة.

---

\* نسبة إلى ديونيزيوس.

ولنستشهد ببعض الأمثلة. يقول أوجين فنك: «أن فريدريك نيتشه من الشخصيات الأكثر عظمة وتنبؤاً (Eine der Schicksselfiguren) في تاريخ الفكر الغربي، وهو رجل الظروف العصبية الذي يستحث على اتخاذ القرارات القصوى، وإشارة استفهام رهيبة على الطريق التي يسلكها الإنسان الأوروبي حتى الوقت الراهن، هذا الانسان الذي حدد جوهره الفكر الهيليني وألفا سنة من المسيحية... إنه يضع موضع الشك الدرب التي يتبعها، مجدداً فكرة أن الانسان ضل السبيل وأن من واجبه أن يعود القهقري... إن هيغل ونيتشه وعي تاريخي يذكر بماضي الغرب بأسره... فقد فسر هيغل جميع الحوافز المتناقضة لتاريخ الميتافيزياء في الوحدة الأسمى لنظامه، فهو تتويج لتاريخ الميتافيزياء. أما بالنسبة إلى نيتشه فليس هذا التاريخ إلا سلسلة من الأخطاء الواجب التغلب عليها» (انظر ١٣٣، ص: ٩٠٧)\*. ويقول كارل لويث: «إن هيغل ونيتشه الحدان الأقصيان (die beiden Enden) اللذان يتطور بينهما التاريخ الحقيقي للفكر الألماني. وفي الحقيقة أن الإدراك التام للنفوذ الذي مارسه عمل هيغل بفضل تلامذته على الحياة الفكرية والسياسية أمر قليل الاحتمال، في حين أن تأثير نيتشه البارز انطلاقاً من عام ١٨٩٠ في الايديولوجية الألمانية يتركز على عصرنا وحده» (٢٠٠، ص: ٧).

ولكن هيغل يمثل الماضي التاريخي للفكر الفلسفي الغربي، صفحته الأشد إشراقاً. ونيتشه يمثل حاضره ومستقبله: إن نفوذ هيغل من الماضي، أما نفوذ نيتشه فقد ازدهر لتوه. ولم يتمكن «الفكر الألماني»، في الفترة المنقضية بين هيغل ونيتشه، من الانتشار ببلء قوته، بحيث كان لا بدّ من انتظار نيتشه كما يرتسم منعطف جديد في التطور المذهل لهذا الفكر. ولا تميز مثل هذه الاستنتاجات أبطال النيتشوية وحدهم، بل تميز كذلك عدداً من الأساتذة الألمان الذين نصادف في صفوفهم فنك ولويث والذين يزعمون أن لهم كلمة يقولونها في الفلسفة. وعلى أي حال، فإن مقارنات من هذا النمط يمكن أن تشهد بصورة غير

---

\* هنا وفيما يلي تحيل الأرقام إلى قائمة المراجع في آخر الكتاب، كما أن الأرقام التالية تشير إلى رقم المجلد إذا كان المؤلف يتشكل من عدة مجلدات وإلى رقم الصفحة.

مباشرة على انخفاض مستوى الفكر الفلسفي وعلى التغيرات الطارئة على وظيفته الايديولوجية، الأمر الذي يترتب عليه أن النيتشوية بجمعها تمثل أولاً الاكتمال المنطقي للخط المتبع من قبل الفكر الفلسفي الذي يتدهور، بعد ارتقائه قمم العقل والواقعية، في اللاعقلانية والميثولوجيا، وتمثل ثانياً انقساماً مع التقاليد الفلسفية الكلاسيكية ودعوة إلى مراجعتها (ذلك أن الفلسفة السابقة بأكملها تعتبر هنا « سلسلة من الأخطاء الواجب التغلب عليها »)، أي بداية لمرحلة جديدة. لقد قدم زرادشت الى هذا العالم بنسره وأفعوانه، لكن تحقيق هذا النسر لا يحمله بعد الآن إلى القمم التي سما إليها من قبل، وعظاته تدهش الناس بحكمة الأفعى المغوية وليس بطيران الفكر السامق.

تشكلت فلسفة نيتشه في السنوات ٨٠-٩٠ من القرن الماضي، في مرحلة الانتقال حيث ظهرت الدلائل الأولى على أزمة نمط الانتاج الرأسمالي، فيما كانت الرأسمالية الاحتكارية المقبلة في سبيلها الى التبرعم بعد. وكان نيتشه واحداً من أوائل المنظرين البورجوازيين الذين استشعروا، بغريزة طبقية حادة، أن المجتمع حيث يعيش، « بصحته » الفكرية وثقافته، يتأكله مرض خفي، وأن المثل العليا التي ينادي بها وكل ما كان يعتبره « قيماً أسمى » تنحط وتتدهور، وأن الأسس التي يقوم عليها تنزعزع وتنهار. لقد شاهد « صعود الجماهير المتوعد » والاتساع المتعظم لحركة الشغيلة التحريرية التي كانت كومونة باريس قمة لها، وحمّن مصدر الخطر الأساسي على تنظيم الحياة « الطبيعي ». وكان يعتقد في الوقت نفسه أن البورجوازية الليبرالية عاجزة عن منع حدوث تفكك المجتمع وعن مقاومة الاتجاهات الضارة والانحطاطية التي تسم الميدان الفكري، من فلسفة وفن وأدب. كان يعلق جميع آماله للمستقبل على أوهايم رومانسية عن قوة جديدة، مولودة في أحشاء قديمة، قادرة على إعادة مجرى التطور إلى الوراء، قوة حياها على اعتبارها « سادة الأرض الجدد ». ولقد استطاع أن يتكهن بعدد كبير من القضايا الجوهرية التي يجب أن تخضع لها النشاطات النظرية والايديولوجية للفلاسفة « الجدد » وأن يصوغ المتطلبات التي يجب عليهم تليتها في الظروف المتغيرة.

لم يكن نيتشه يملك أدنى فكرة عن الأسباب الموضوعية والقوى المحركة للظواهر الجارية تحت أنظاره. ومن المفروغ منه أنه ما كان يستطيع أن يعكسها إلا بطريقة وهمية. بتمثيله النزاعات الاقتصادية والتناحرات الطبقة على اعتبارها صداماً بين مبادئ ايدولوجية وأخلاقية ودينية. وما ذلك إلا في شكل تجريد عام تعبر الأساطير عنه. ولذا غزرت فلسفته. كما يلاحظ فرانز مهنغ بحق. بالمفارقات والابتكارات غير المثبتة. وقاربت الهذيان الفكري في بعض المواضع. وإن تكن تشكل موضوعياً أثراً «يجد الرأسمال الكبير. وصادفت من حيث هي كذلك جمهوراً كبيراً يعبرها أدناً صاغية» (٦٩، ص: ٥٦٩).

حين نذكر بملحوظة مهنغ هذه لا ننوي في حال من الأحوال أن ندعي أن نيتشه مفكر سطحي، هاوٍ يفتقر إلى الثقافة الأساسية في موضوع التأمل الفلسفي. فمما لا ريب فيه أنه مفكر من مرتبة عالية. وصحيح أن شكله الفكري يجعل منه فيلسوفاً فناناً بالأحرى منه أستاذاً في التحليل أو التنهيج يعنى بالبراهين العلمية. وعلى أي حال، فهو لم يكن يطمح الى ذلك: إن طريقة علمية صارمة لا تناسب في حال من الأحوال فلسفته المؤسسة بوعي على الذاتية، كما أن المفارقات والأقوال المأثورة في التعبير عن فكره تشكل سلاحاً لا يقل فعالية عن المنطق في الفكر التحليلي. ولنضف الى ذلك أنه كان يجيد استعمال المنطق أيضاً، إذ كان يتحلّى بقدرة على التجريد عالية نسبياً، هذا إذا اعتبرنا هذا التجريد من حيث هو فن العثور على ممرات تنقلنا من وقائع الحياة الفعلية الى الفكر المجردة، وفن تحويل الواقع الى أساطير. (إنه يكون من قبيل الخطأ أن نفهم أساطير نيتشه على اعتبارها مجرد فرار من الواقع وليس من حيث هي نتيجة «استنباطات» تنطلق «من تفسير الروابط الاجتماعية الواقعية وفقاً لتلك الطريقة التي تستقيم في «استنباط فلسفة من الحياة بالذات»). إن حسه الفلسفي فضلاً عن حسه الطبقي قد ساعده في أن يستقي من تيار ظواهر الحياة تلك الظواهر التي رُدت في عصره الى مجرد اتجاهات، لكنها برزت بعد مضي سنوات عديدة من حيث هي أعراض عامة لحالة من الأزمة. وإن الذاتية ورفض الأشكال الفلسفية للتأمل يؤديان لأن يؤول تجريده إلى الأسطورة التي هي من

جهة ثانية شكل بالغ المرونة حيث يكون المقصود طرح وحل قضايا فكرية وأخلاقية واجتماعية يمكن بكل سهولة تكييفها مع أوضاع متحركة: وبنتيجة ذلك فإن طريقة طرح القضية وطريقة حلها تكتسبان على حد سواء نوعاً من الخروج على الزمن، كما يلعب الفيلسوف نفسه اذن دور « النبي ». وإن بعض الأفكار الهديانية التي يطلقها بطريقة « نبؤية » في اتجاه المستقبل قد تشخصت في أفعال البورجوازية الاحتكارية وفي ايدولوجية الفاشية ونشاطها العملي. وفي وقت لاحق، في سنوات ما بعد الحرب، بذل المدافعون عن النبي كل ما وسعهم كي ينسبوا هذه الأفكار إلى « فنطاسيا عبقرية ».

إن النيتشوية بمعنى الكلمة الدقيق، من حيث هي تيار فلسفي، لا يمثلها إلا فيلسوف واحد هو نيتشه نفسه، إذ أن تلامذته الأشهر فضلوا أن يؤسوا « مدارسهم الخاصة »، كما أن أنصاره وشارحيه الكثيرين لم يضيفوا كلمة واحدة إلى فلسفته: لقد اكتفوا بتكييف تعاليمه مع أذواق المستهلكين المثقفين، شاقين بذلك له درباً نحو فكر الانتليجننتزيا البورجوازية وروحها. ومن المعروف أن هذه التعاليم تنصب في المجرى العام (العريض بصورة هائلة) لفلسفة الحياة، لكنها لا تنحل فيه على غرار بعض التيارات الأخرى التي تتعارض علانية مع المذاهب الفلسفية الجامعية الرسمية. ونظراً لأن النيتشوية ليست عقيدة رسمية، فقد احتفظت بشهرة الفلسفة النقدية المستقلة التي تسمو فوق غرور النزاعات النظرية والايديولوجية والسياسية. وما أكثر ما يلتفت ممثلو التيارات المناهضة نحو نيتشه، نظراً لموقفه من حيث هو « غريب »، كما لو أنه حكم يقبلون رأيه عن طيبة خاطر. بيد أن العنصر الرئيسي الذي يفسر ما يلقاه عمله وشخصه من اهتمام متصل حتى الوقت الراهن والذي يحدد دوره ومكانه بين فلاسفة قرننا البورجوازيين يعود إلى أن الناس يرون فيه « السائل الكبير » الذي عرف كيف « يحمن » القضايا الخاصة التي ينهك الفكر البورجوازي النظري نفسه في حلها في أيامنا الحاضرة أيضاً.

إذا لم يكن تعريف الفلسفة على اعتبارها وجدان عصر معين صورة مجازية أو مجرد عبارة جاهزة، فإنه يمكن القول دون انتهاك للحقيقة إن النيتشوية التي

تكونت إبان طور من أطوار الرأسمالية كانعكاس ايديولوجي لأزمة متزايدة الحدة يعاني منها الثقافة والفكر البورجوازيان هي في واقع الأمر وجدان هذه المرحلة الانتقالية، وجدانها المريض. ولقد أدركت هذه الأزمة بعمق بالغ للمرة الأولى في وجدان نيتشه بالذات وانعكست (بالطبع في هذا الشكل الوهمي والمفترب الذي هو الشكل الوحيد الذي يمكنها الظهور فيه لمفكر هو حبيس إطار تاريخي واجتماعي للفكر البورجوازي يقتصر على وجهة نظر طبقية) بتلك الصراحة المرضية الخاصة بتصور ذهني معاش على اعتباره مأساة فردية. وهذا هو السبب في أن الفلسفة البورجوازية الألمانية تلتفت، كلما احتدت ظواهر الأزمة واتخذت شكل كارثة اقتصادية أو سياسية أو فكرية، نحو ميراث نيتشه النظري على اعتباره «واحة في صحراء الحياة» وتبذل قصارى جهدها كي تحكم على هذه الظواهر وتفكرها بعيني رائدها الموهوب. وهكذا كان الأمر في أوائل هذا القرن، في سنوات الحرب العالمية الأولى حيث أعلن في ألمانيا عن عودة زرادشت الأولى. وهكذا كان الأمر في الثلاثينات حيث نزل زرادشت من السماء مرة ثانية وعلى ذراعه صليب معقوف. وهكذا كان الأمر بعد ذلك بسنوات قليلة، حين احتفل بعودته الجديدة على أطلال الامبراطورية الفاشية، وصحيح أن فكر زرادشت المضطرب لم يغادر قط أجواء الفلسفة السديمية، لكن إعلان نزول النبي إلى الأرض لم يتم إلا في اللحظات الأشد مأسوية من التاريخ الألماني. فالفكر البورجوازي يعود بكل عناد في سنوات الأزمة الى نيتشه ويعيد قراءته بعين جديدة في كل مرة، تبعاً للظروف. وعلى أي حال، فإنه يظل في الجوهر هو نفسه، ولا يتغير إلا القناع وحده. إن أساطيره وأقواله المأثورة مدموغة بتلك الجدلية الوهمية التي تتيح جمعها وتفسيرها طبقاً للضرورات الايديولوجية التي تفرضها اللحظة الراهنة، مع الاحتفاظ في الوقت ذاته بالمصالح المفهومة جيداً لتلك الفئات الاجتماعية التي يشكل «التملك» و«الاستثمار» قانون وجودها.

إن كل عودة لزرادشت تعلن عن «مراجعة للقيم». ففي عشية الحرب العالمية الأولى كانت القيمة «الأسمی» التي نودي بها هي فكرة الجماعة الألمانية، فكرة الامبراطورية من حيث هي رمز لقوة الأمة ومنعتها،



الـ Vaterland. «الجمال الحيوي»، الخ. ولقد قدمت الفاشية فكرة العرق والدم. فكرة امبراطورية الألف عام، فكرة الشرف والواجب على اعتبارها القيمة «الأسمى». ويبدو أنه حدث «إنكار للانكار» بعد الحرب العالمية الثانية. حيث دُفعت إلى الصف الأمامي «المثل العليا للعالم الغربي» وللحضارة المسيحية: الديمقراطية، والحرية، والجماعية الأطلسية، الخ. إلا أن مراجعة هذه القيم ترتد، بالرغم من هذه التبدلات في مظهرها، إلى تغيير في المشاهد التزيينية بين فصلين من المأساة التاريخية حيث الشخصية الرئيسية هي «الفكر الألماني» في تجسّداته المختلفة: روح إرادة القوة، والسيادة، والفتح، والثأر. وشخصيات المسرحية تحد. من أجل هذه التجسّدات جميعاً، الأقنعة الضرورية في ميثولوجيا نيتشه، مما أدى إلى أن مؤلف زرادشت المجهول في حياته بقي، عبر التغيرات المتنوعة التي يمر بها الوضع الفكري والسياسي في ألمانيا البورجوازية. أحد المفكرين الأكثر شعبية واحتراماً فيها. وبقدر ما يغوص تصور العالم البورجوازي في الأزمنة تنتشر أكثر فأكثر بكل أهبة، كما يلاحظ إ. فنك، عبادة نيتشه الذي يصبح اذن أسطورة منمنمة مثل رمز (١٣٣، ص: ٩). وقلة هم المنظرون البورجوازيون الذين يمتنعون عن التعبير عن حماسهم حياله وعن الانحناء أمام «حصافته» و«بعد نظره»، الخ. وينطبق هذا الأمر أيضاً على مثلي التيارات الفلسفية التي يبدو أنها على طرفي نقيض مع النيتشوية في مبادئها النظرية والمعرفية، هؤلاء الفلاسفة الذين لم يشتركوا في تلك الطريقة الفلسفية القائمة حصراً على ظواهر الحياة مع المبالغات في تصورها عن العالم. لكنهم حيوا بالرغم من ذلك كله ثروة هذا التصور عن العالم وهذه الايديولوجية، كما حيوا الحملة التي يشنها ضد العقلانية والمعرفة العلمية. ويقول هنريخ ريكتر: «صحيح أن هذا لا يشكل بعد علماً في ذاته، بل ظاهرة ذات أهمية تاريخية لأنها تدل على حدود الفكر العلمي. وهذا هو السبب في أن كل من يخلط المفاهيم مع واقع الحياة يستطيع أن يتعلم من نيتشه الشيء الكثير على الصعيد الفلسفي. فنيشه عبّر بصورة رائعة وبكل عمق عن الأشياء التي من المناسب أن تقال بصورة مفهومة لجيلنا ولآذاننا الخاصة...» (٩٩، ص: ١٧٩).

إن تصور النيتشوية عن العالم وايديولوجيتها هما السبب الرئيسي في «انبعاثها

ما بعد الحرب». ويقول كارل جاسبرز إن أفكار نيتشه، «الفيلسوف الكبير الأخير الذي لا يزال تأثيره على قدر كبير من القوة»، هي اليوم الأفكار الموجهة لعصرنا، إذ هي مقررّة مسبقاً «بالتصور التاريخي للعالم الغربي» (١٦٤، ص: ٤٥٣).

ويتوجه نيتشه بفلسفته الى المختارين، إلى «قلة من الناس»، وهو السبب في تجرد هذه الفلسفة من الديماغوجية الاجتماعية المألوفة التي يقصد منها التعامل مع الجماهير. والأكثر من ذلك أنه يتفاخر عن قصد بكراهيته الأرستقراطية «للعامة»، للشعب، و«بكلبيته الجلييلة». ولا يترتب على ذلك، على أية حال، أن النيتشوية في غنى عن الأقنعة، بل الأمر على النقيض من ذلك، إذ أن خالق زرادشت أستاذ في فن التنكر، علامة في أسلوب التفكير التيهي. وإن هذا التفاخر المفعج بالكلبية التي لا موارد فيها وبالأفكار التي تدعو إلى المفارقة يشكل بالضبط إحدى طرق الديماغوجية (ولعلها طريقة لا شعورية) التي يحاول بها أن يسقط اعتبار التصور الموضوعي عن العالم ومفهوم الحقيقة عامة وأن يسخر من القواعد والمقاييس الأخلاقية المنشأة من قبل الفلسفة الأنسية السابقة: إنه يضع نصب عينيه أن يلهي مفكري حركة التحرر وينترعهم من نفوذ الاشتراكية من جهة واحدة، ومن التشاؤم الفلسفي من جهة ثانية، وأن يجعل منهم محركاً روحياً حاملاً لا يديولوجية الغزاة العدوانية. ويفرض نيتشه نفسه على الانتليجننتزيا قبل كل شيء بإشكاليته الفلسفية (فلسفة الحضارة والأخلاق) التي تتوجه إلى هذه الشريحة الاجتماعية، فيما نقد الحضارة والسيكولوجية الأخلاقية من حيث هما الموضوعان الأوليان لاهتماماته النظرية قد أكسبه في عيون الانتليجننتزيا البورجوازية حظوة المفكر «الموضوعي» المستغرق كل الاستغراق في تأمل القيم الروحية. ولا يجوز أن ننسى أن نيتشه ينشر دفاعه غير المباشر عن الرأسمالية، وهو الدفاع الذي لا يمكن استنباطه إلا بواسطة تحليل علمي من دون أي تصور عاطفي خالص على الإطلاق، تحت راية نقد الشرور الفعلية والتناقضات والمفارقات التي يعج بها المجتمع البورجوازي والتي يصطدم بها المثقف في «تأملاته النقدية» في جميع الأوقات والتي يوجه ضدها في الأغلب هجماته السجالية. وإننا لنعثر في مؤلفات نيتشه على عدد كبير من الملاحظات العميقة والإشارات المبررة

التي تستحث وتفتح على الصعيد الانفعالي . فقد كان يعتبر نفسه « مفكراً حراً » ،  
« أرستقراطياً فكرياً » ، مستقلاً في أحكامه ، في وسعه أن يقول أشياء أكثر ،  
وبصراحة أعظم ، من أي منظر رسمي يتحدث ويكتب للجمهور . ولقد كان في  
مقدوره أن يرتفع فوق بعض مستبقات طبقته وأن يسخر منها بتهكم غير مصطنع  
البنية وبسخرية لاذعة جداً . إن « مراجعة القيم » تترافق بهجمات مفاجئة في  
الشكل ضد النظام الألماني القائم في ذلك العصر ، ورخاوة البورجوازية الألمانية  
وترددها ، والجو التجاري السائد ، والبرلمانية البورجوازية ، والبورجوازيين  
الصغار المثقفين ، وضد الكنيسة الرسمية والأخلاق المسيحية ، الخ . وصحيح أن  
حسن القياس عنده كثيراً ما خانته ، لكن ذلك عاد عليه بالمنفعة أيضاً ... إن  
« ثائراً بالطبيعة » لا بد أن ينساق مع التطرف .

والانتليجنتزيا المذعورة حيال الاخطاط المتقدم للحضارة البورجوازية  
والمخلال الأخلاق ، الجاهلة بالأسباب الاقتصادية لهذا السقوط وهذا التدهور ،  
البعيدة عن الشعب والغريبة عنه ، رأت في نيتشه زعيمها الروحي وتبنت منهجه  
ونطت تفكيره . لقد اغترت ببدائه الموجه إلى « المفكرين الأحرار » ، هؤلاء الذين  
تميل إلى توحيد نفسها بهم ، وبازدراءه « العامة » ، والشغيلة ، هؤلاء الذين كان  
يقول أنهم يهددون الحضارة العالمية .

ولا يؤثر نيتشه في الانتليجنتزيا البورجوازية بإشكاله الفلسفي وحده . بل  
بالأسلوب الأدبي الذي يستعمله أيضاً . فهو شاعر وفنان . يملك الموهبة الأكيدة  
لإضفاء الشاعرية على أفكاره . ولا تخلو ذاتية أحكامه قط من البهرجانات  
المتنوعة . بل تصطبغ بلون انفعالي شديد حتى لتقارب الاعتراف الصوفي أو  
الالهام الشاعري . ويزين انتصار الشر عنده دائماً بالبهرجان المتألق للمذهبية  
الصورية ، الجليلة والرهيبة في جاهلها ، كما أن الشكل المفضل لديه هو القول  
المأثور حيث الفكر لا يتبع تقدم القياس المنطقي ، بل يندفع اندفاعاً واثباً في  
قفزات من فوق الحلقات المنطقية ، على هواه . بحيث يملك القارئ اذن ملء  
الحرية في تفسير النص وفقاً لأفكاره الخاصة . ويلجأ نيتشه في الأغلب ، عن  
قصد ، إلى اجتناب التوفيق بين عناصر فكره المختلفة ، ويستخدم الطبيعة  
الجدلية للتناقضات كي يبلغ وهم الصواب والحقيقة ، وهذه الاستعاضة عن

المقولات المنطقية بصور سديمية وبرمزية شاعرية تتفق كل الاتفاق مع غرض محدد جيداً. إن الميثولوجيا النيتشوية تطرح ايدولوجية عامة للتيارات الأكثر رجعية التي تضعها فوق التغيرات الشخصية للوضع القائم، فيما يضع أسلوبها جوهر المذهب تحت تصرف التفسير الحر بحيث يمنحه قدرة على التكيف ومرونة مجردتين مبدئياً عن كل تصور فلسفي يعرض ترابط الأفكار في شكل منهج ومنطقي. وفيما عدا ذلك، فقد كان نيتشه عالماً نفسياً نافذ البصيرة، وقد عرف - هو المفكر والشاعر في آن واحد - كيف يتغلغل عميقاً في سيكولوجية البورجوازي المثقف والمثقف البورجوازي، بل يمكننا القول إنه كان عارفاً بالقلوب معرفة جيدة. «صياداً للنفوس البشرية». ولقد جردت شعبيته المنتشرة في البلدان الغربية قسماً هاماً من الانتليجنتزيا البورجوازية من سلاحه الفكري وأفسدته، معتمدة وجدانه ومحطمة معنوياته في مواجهة الفاشية، ومهيئة بذلك انتقاله إلى معسكر الرجعية النازية.

إن الناس الذين لم يعجم النضال السياسي والإيديولوجي عودهم جيداً ينساقون بسهولة مع الراديكالية الزائفة. وإنه ليبهرهم على العموم، في فلسفة نيتشه. ذلك الطابع الملتبس والمتوحش لأحكامه والتمرد الظاهري وروح التناقض عنده. كما يخيل اليهم أن تلك الفلسفة تفتح عيونهم على بعض الجوانب البغيضة في الواقع البورجوازي. موقظة فيهم شعوراً بالاحتجاج والاستياء حيال المراءاة الليبرالية وحيال الديوقراطية الكاذبة للمجتمع البورجوازي. وإننا لنعرف حالات خدمت فيها النيتشوية حتى درجة ما من حيث هي محرض أول على اتخاذ موقف معادٍ للنفاق السياسي والأخلاقي عند البورجوازية الليبرالية. الأمر الذي أدى ولا يزال إلى نشوء أو هام بشأن إمكانية الانتفاع من «قريحته النقدية» في النضال ضد الليبرالية البورجوازية والروح البورجوازي الصغير والنفاق وغير ذلك من شرور النظام الرأسمالي.

ولقد ظهر في هذه السنوات الأخيرة عند بعض من يسمون الماركسيين المبدعين اتجاه واضح إلى اجتذاب النيتشوية نحو الماركسية وإلى «انفتاح» الماركسية أمام تغلغل الأفكار النيتشوية. ففي تشرين الثاني من عام ١٩٦٨ عقدت في بلغراد ندوة خاصة تحت عنوان «ماركس ونيتشه».

وكان هدفها الأولي «إنقاذ» النيتشوية من «الشراك الخطيرة لمادية جدلية عنيدة» و«تطهيرها» من أي تفسير كاذب («المادية الجدلية») وكشف نيتشه «على حقيقته» من حيث هو «مدافع حقيقي عن الحرية الإنسانية» (١١٢، ص: ١٥٥٦-١٥٥٧). وأعمال دانكو غريلتش موسومة هي الأخرى بصورة دامغة من وجهة النظر هذه. وهكذا يتبين أن خالق زرادشت استخدم «كل ما لديه من قوة عملاقة» كي «يلحق الهزيمة» بجميع القيم التي تتميز بها حضارة مرائية - الأخلاق اللاأخلاقية، ووجهات النظر المصحفة، وآلهة وأصنام بورجوازية واثقة كل الثقة من نفسها وراضية كل الرضا عنها - باسم مجيء «الإنسان الجديد» والقمم الأعلى للوعي الإنساني (١٤٣، ص: ٣٣٨). ويذلل المؤلف جهده ليبرهن على أن ماركس ونيتشه انطلقا من المنطلق نفسه في تراكيبهما الفلسفية، من نظرة نبؤية إلى العالم، وأن العواقب التاريخية لتعاليمهما، بالرغم من خلافاتها، «مقاربة جداً في اتجاهاتها الأساسية»، وهي تستدعي إقامة التوازي بين الإنسان المتفوق والمثل الأعلى الشيوعي عن ازدهار الشخصية المتناسق «الخ. (١٤٢، ص: ١٣، ١٥، ١٣١).

وهكذا تطرح بصورة مكشوفة مسألة «إعادة تفكير» ميراث نيتشه النظري من وجهة نظر ماركسية «حقيقية» مزعومة من المعروف أنها لا تملك أية صلة منطقية مع مبدأ النظرية الماركسية. ومن المفروغ منه أنه لا ضرر في «إعادة التفكير» إذا كان المقصود تعميق التحليل الماركسي لهذه الظاهرة التاريخية والفلسفية بالغة التعقيد والتي هي نسيج وحدها إذا جاز التعبير. وعلى أي حال، أفلا تحتفي خلف هذه الرغبة في «إعادة التفكير» الرغبة في رد الاعتبار إلى فلسفة «مراجعة جميع القيم» إن لم يكن بكاملها فعلى الأقل في بعض مظاهرها الأساسية؟ ويقدمون كحجة حاسمة الموضوعة القائلة إن هذه الفلسفة مارست بعض التأثير في توماس مان وهنريك ايسن وألبرت شوايتزر وبرنارد شو وعدد من الكتاب والمفكرين الآخرين التقدميين من أصحاب النزعة الأنسية، ومن بعد يستنتجون من ذلك بصورة قاطعة أن نيتشه ليس في حال من الأحوال «فيلسوفاً حامياً للنظام البورجوازي». وإنهم ليقدمون في سبيل «إثبات» هذه الفرضية الأساسية فقرات عريضة من مؤلفاته التي يزعمون أنها تبين أن فلسفته لم تقم بأية

وظيفة ايديولوجية . وأنه يشير بأصبع الاتهام إلى الثقافة البورجوازية . والأخلاق البورجوازية . والعقلانية والموضوعية البورجوازيين . الخ . وأنه رفع صوته كي يحتج ويدافع عن الإنسان ، وعن الشخصية التي شوهتها الرأسمالية ، وأنه يوصي بالوحدة بين العلم والممارسة ، الخ .

وإنه لمن المنطقي أن نتساءل لماذا يقدمون . كمقياس أوحده للقيم . الاعتراف بالسلطات الأدبية من حيث هو بدھية من دون دراسة كاملة تاريخية وفلسفية لآراء المفكر نفسه . ومثال ذلك أنه من المعروف أن شوايتزر كان رجلاً عميق الإيمان ومرسلاً مسيحياً . أفلا يجب من جراء ذلك أن نعيد التفكير في موقفنا حيال المسيحية . وعلى الأخص نظراً لأن هذه المسيحية كانت في البداية تنطوي على بعض المثل العليا الأنسية المجردة ؟ وهلا يجب حين نتصدى لدراسة النيتشوية أن ننطلق من مبدأ أن اقتتان توماس مان أو ألبرت شوايتزر بعمل نيتشه . هذا الافتتان الذي لم يتمكننا من التغلب عليه طوال حياتها . قد عقد تطورهاها الايديولوجي والخلق . وهو ما برهن عليه الماركسيون العاملون في الحقل الأدبي . على الأقل فيما يتعلق بتوماس مان ؟ هذا هو . على وجه الدقة . مصدر اتجاهه إلى اللاعقلانية وإلى تصور عالم الإنسان الباطني تصوراً شيطانياً . وتشفقه موضوع المرض . والانحلال . والتفكك . والنزعة الارستقراطية الفكرية . واحتقاره « الرعا » ، وخشيته من التظاهرات الثورية الجماهيرية التي ما كان يرى فيها أية قاعدة ابداعية . بل مجرد تظاهرة مطلقة العنان لغرائز العامة . ولقد كان توماس مان يعترف في ذاته « بهذا الانجذاب الروحي الجبار نحو المرضي » ( ٥٣ . ص : ٣٦٦ ) . أفلا يستأهل العناء أن نحدد لنا هدفاً البحث عن المضمون والاتجاه الفعلين لما نصادفه عند نيتشه من أفكار وعاطفية نقديين ؟ باسم أية « مثل عليا رفيعة » تمت « مراجعة جميع القيم » وما هو مضمونها الطبقي ؟ وما هي نتائجها الموضوعية وعواقبها في ميداني تصور العالم والايديولوجية . وذلك بصورة مستقلة عن نوايا المفكر الذاتية ؟ وهل « تهجماته ضد الذهن » متفقة مع التقليد الأنسي ؟ أليس النضال ضد المعرفة العلمية « مبالغة سحالية » من الواجب أن تدل على الهوة الفاصلة بين التفكير والواقع ؟

ومما لا ريب فيه أن المرء يحس هنا أيضاً الحنين إلى « القضايا الواقعية » التي

يزعم نيتشه أنها تُنكر على الفكر البورجوازي المعاصر. ولكن فلسفة لا تطرح قضايا واقعية. القضايا الكبرى للوجود الاجتماعي والفكري التي يحيا الإنسان بها من حيث هو كائن مفكر وفاعل. ليست سوى كلمة جوفاء. ساقاً من العشب اقتلعت أوراقها أول هبة من رياح العصر. إن أهمية نيتشه من حيث هو مفكر تنجم بالضبط عن حقيقة كونه السباق من بين الفلاسفة البورجوازيين الى تخمين وطرح القضايا « النبئية » للانحطاط والعدمية. وانحلال الحضارة البورجوازية وأزمة هذا المجتمع. وهي مسائل تطرح على الايديولوجية البورجوازية كما هو السؤال الأزلي « الوجود أو عدم الوجود ». وقد عبر نيتشه عنها في شكل باهر يبعث على الدهشة وجذاب شاعرياً يرتفع في كثير من الأحيان إلى مستوى التصميمات الفلسفية الكبرى. ولقد طرح « قضايا واقعية » أخرى أيضاً. وشعار « مراجعة القيم » يتردد صده « حتى الأصول الأولى ». كما لو أنه صيحة إنذار. لكن ما هي الثورة التي يدعو إليها. وفي سبيل الدفاع عن أية مثل عليا يريد أن يجند « العقول الحرة » للفلاسفة « الجدد »؟ وهلا ينبغي للفلاسفة الماركسيين أن ينحازوا إلى صفوفهم. على الأقل في سبيل حل بعض القضايا التكنيكية؟

إن خصائص النيتشوية تتيح طريقتين ممكنتين للدراسة يمكن وصف أولاهما « بالانفعالية ». فنيشه يجمع بين الفلسفة والفن. ويستخدم كعلم أساليب تعبير الفكر الفني ووسائله. ويلبس مضمون فكره وحركته أشكالاً ذات تأثير انفعالي في الدرجة الأولى. وليس هذا التفاعل الانفعالي. في الأغلب. التفاعل البدئي فحسب. بل التفاعل الرئيسي أيضاً: فالفكرة يُحتفظ بها حتى النهاية في هذا المستوى من الانفعال الباطن. وهي تُثبت في هذا الشكل البدئي في الشعور المحتفظ به عند مستوى التصور. إن الفعل الانفعالي الذي تحققه صور غنية المضمون الفلسفي لم تتحقق منها قدرة الذهن الجدلية لا يبلغ مستوى عملية نقدية بصورة شعورية حيال تصور العالم الذي تعبر هذه الصور عنه والشحنة الايديولوجية التي تحملها. وقد يكون هذا كافياً من أجل فهم فني خالص. لكن الجميع يعرفون أن التحليل الفلسفي والسوسيولوجي لأي عمل لا يقتصر على « الإعجاب الفني » وحده. بل لا بد له من الارتفاع فوق ذلك. ومن وضع هذا الإعجاب الفني بين قوسين. ومن عرض مضمون الآراء الفلسفية بصورة تحليلية

قبل إخضاعه للدراسة المنهجية. ومن مقارنة الشكل. كائنة ما كانت ثروة مضمونه الانفعالي. مع منهج وأسلوب الفكر الفلسفي. كما لا بدّ من إخضاع الشكل والمضمون على حد سواء لتحليل معرفي (من وجهة نظر المنطق الباطن للنظام) واجتماعي طبقي. ومثل هذا السلوك يميّط اللثام عن وجه نيتشه الآخر: لا الفنان الذي يملك فكراً فلسفياً. بل الفيلسوف الذي يتحلّى بموهبة أدبية هائلة. إن مثل هذا التحليل وحده يكشف حوافر فلسفته الأساسية والثانوية. وإشكاله. وبرنامجه الإيجابي والسلي. وموضعه في تاريخ الفكر الفلسفي المحدد سواء بصورة موضوعية - بضرورات الممارسة الاجتماعية وتطور الوعي العلمي لعصر معين - أم بصورة ذاتية - بمواهبه الشخصية وميوله بوصفه فيلسوفاً. وبنفسه وسيرة حياته.

إذا تناولنا فكر نيتشه في صورة الأقوال الماثورة المنعزلة والمقتطفات. فإن تأثيره لا ريب فيه. لأن هذه الأقوال الماثورة والمقتطفات التي انتقيت «بحرية» وجمعت بصورة فنية تسمح بتفسيرات متنوعة جداً بحيث يمكن. مثلها كمثال نسخ مشوهة. ألا تشبه مطلقاً الأصل التي ركبت انطلاقاً منه. ومهما يكن من شيء. فإن الآراء النيتشوية المحللة بمجموعها ومن حيث هي كل واحد لا تمهد أبداً. في أي مكان ولأي إنسان. الطريق أمام عمل ثوري. إن الأمر على النقيض من ذلك. إذ أن أسهاماً واعياً في النضال ضد الرأسمالية إلى جانب الطبقة العاملة يتطلب التغلب على تأثير الفلسفة النيتشوية (في حالة وقوع مثل هذا التأثير). إن وحل النيتشوية العكر يتلغ شيئاً فشيئاً الإنسان المترنح، المطروح خارج سكرته المألوفة والمحطم بفعل الرأسمالية، ويجعل منه في آخر الأمر فريسة للرجعية. ولقد كان فعل نيتشه في الحياة الفكرية للبورجوازية الألمانية أعمق وأخبت من فعل أي فيلسوف آخر، وهي الحقيقة التي كان فرانز مhrenغ سباقاً إلى ملاحظتها. ولقد تناول واستخدم النيتشوية، منذ أواخر القرن الماضي، أنصار ألمانيا الجامعة أولاً، ومن بعد الحركة الفاشية، ثم أصبحت مع استيلاء النازيين على الحكم عاملاً هاماً في الحياة السياسية لألمانيا البورجوازية. ويقول اوتو غروتوهل وهو يتحدث عن الجرد المأسوي لهذه الحقبة من التاريخ الألماني: «بالنسبة إلينا، نحن الذين



عشنا الأحداث الفظيعة للنازية، لم تكن مفاهيمه الفلسفية الأساسية (يقصد نيتشه - المؤلف) مجرد مفاهيم فكرية خالصة، بل لا بد لنا أن نحكم عليها من حيث هي مفاهيم اجتماعية وسياسية استتبعت عواقب رهيبة في الميدانين الاقتصادي والسياسي» (١٤٤، ص: ٣).

عند عتبة الامبريالية تقطع البورجوازية روابطها مع الاتجاهات التقدمية للفكر الفلسفي السابق. كما أن انحلال الميراث الايديولوجي الانسي، هذا الانحلال المرافق لتعفن الرأسمالية، تعقبه فلسفة تستعيز عن حقائق الواقع بالحرية الاعتبارية الذاتية. وبالتشويه الواعي للقوانين الموضوعية الخاصة بالطبيعة والتاريخ الانساني، إذ هي لا تملك وسيلة أخرى كي تبرر سيطرة طبقة يتواصل نشاطها رغماً عن الضرورة التاريخية. وليست تلك «مأساة» نيتشه وحده. بل هي مأساة الفكر البورجوازي المعاصر الذي يدافع عن الامبريالية نظرياً. وإنه ليشكل حتى درجة ما، بالنسبة إلى الأجيال التالية من الفلاسفة البورجوازيين. نموذجاً في الدفاع الفعال عن هذا النظام «الطبيعي» للوجود. ولذا يستنجد به أولئك الفلاسفة باستمرار في بحثهم عن «فلسفة سياسية» فعالة. قادرة على مواجهة الايديولوجية الماركسية وملء «فراغ الأفكار العظيمة» الذي يغوص فيه العالم الرأسمالي. وإذا ما درست النيتشوية من وجهة النظر هذه. فهي القاعدة العريضة لتصور عن العالم يصب فيه العديد من التيارات الفلسفية البورجوازية الحديثة: إن المبادئ المنهجية والصيغ والبداهات الخاصة بنظام «مراجعة القيم» تشكل نموذجاً مناسباً من أجل دفاع غير مباشر عن الرأسمالية، وبعضها أصبحت مدرسية على وجه التقريب.

لقد دخل اسم نيتشه تاريخ الفلسفة. وينعكس منهج فلسفته وأسلوبها واتجاهها بصورة عريضة في مدارس فلسفية ومذاهب ايديولوجية وفلسفية متنوعة في ألمانيا البورجوازية وما وراء حدودها أيضاً. وقد أثبت الزمن حتى الوقت الحاضر بنسبة عالية الأهمية الموضوعية لنظام «مراجعة القيم» ولضامينه الاجتماعية - السياسية. وإن الغرض من المؤلف الراهن هو قبل كل شيء بيان كيفية تظاهر هذه الأهمية. المتضاعفة في تفسيرات مختلفة. وفي الوقت نفسه الدلالة على عناصره الأكثر فعالية ونشاطاً من وجهة نظر تكيفها النظري والسياسي مع

شروط تاريخية معينة. ويستعرض هذا الكتاب عدداً كبيراً من الفلاسفة ويستلفت الانتباه بصورة جوهرية إلى تقارب استنتاجاتهم الأخيرة والنقاط المشتركة فيما بينهم في الميدان الاجتماعي وفي تصورهم عن العالم بالأحرى من الفوارق البينة في مبادئهم النظرية والمنهجية الأساسية نسبة إلى النيتشوية. ولا يريد المؤلف في حال من الأحوال أن يلحق جميع المنظرين الذين يوردهم هنا بالنيتشوية. كما أنه لا ينوي تصنيفهم بين مكملين نيتشه أو تلامذته؛ إن غرضه أن يبين مدى تأثير هذا الفيلسوف في الفكر الفلسفي البورجوازي، وأن يسلط النور على اتجاهاته العامة، ولا يسهدف مطلقاً أن يصنف بصورة مصطنعة دل الفلسفة البورجوازية الألمانية في إطار «مراجعة القيم» مع أساطيرها عن إرادة القوة، والعودة الأبدية، والانسان المتفوق، الخ.

ويتألف الكتاب الراهن من دراسات منعزلة جُمعت وفقاً لمواضيعها. ويلخص الفصل الأول الأسس النظرية للنيتشوية ويبين اتجاهاتها الأيديولوجية والسياسية، فيما تشكل الفصول الثلاثة التالية محاولة لتتبع تأثيره على الصعيدين التاريخي والفلسفي داخل بعض التيارات الفلسفية في ألمانيا البورجوازية منذ أواخر القرن التاسع عشر حتى أيامنا الحاضرة.



## الفصل الأول

### ما يستتر خلف «مراجعة القيم»

«مظلم الليل ومظلمة طرق زرادشت»

هكذا تكلم زرادشت

يترافق تعفن الرأسمالية بأزمة في التصور البورجوازي عن العالم وبانحطاط الحضارة التي خلقتها البورجوازية، وهي أزمة تستقيم في تدهور «القيم» وفي تفكك نظام الأفكار البورجوازية وانخفاض تأثيرها ونفوذها وجاذبيتها. إن المثل العليا للعالم البورجوازي تدخل في تناقض واضح مع ممارسة الشغيلة الثورية التحويلية ومع المتطلبات الموضوعية للتطور الاجتماعي، وهو تناقض يولد ضرورة تصحيح تصور البورجوازية عن العالم بصورة دورية و«مراجعة» ترسانتها الايديولوجية وتجميع قيمها الفكرية والروحية بهدف تكييفها مع التغيرات الطارئة على الشروط التاريخية. وحقيقة الأمر أن ظاهرة «المراجعة» متواصلة لا انقطاع فيها. إلا أنها تتظاهر بحدة خصوصية عند المنعطفات التاريخية. كما في الثلث الأخير من القرن التاسع عشر حيث اتخذت «المراجعة» للمرة الأولى. إذا ما درسنا نتائجها الأخيرة. شكل التعبئة الايديولوجية. فالبورجوازية تبذل اذن قصارى جهدها لإقامة نظام مستقر من المفاهيم التي لا يمكنها تفسير العالم والواقع الاجتماعي فحسب من وجهة نظر مصالح هذه الطبقة. بل تستطيع فضلاً

عن ذلك أن تصبح سلاحاً فكرياً للدفاع عن النظام البورجوازي يتيح تعطيل فعل الجماهير الثوري بتقييد تصورها عن المستقبل الى تطور الرأسمالية.

وتحدث في الجبهة الفلسفية « يقظة ملموسة »، فينمو الاهتمام حيال القضايا الفكرية الكبرى ويتمكن البحث عن تصور « جديد » في هذا الميدان، عن فلسفة سياسية فاعلة قادرة على مواجهة الماركسية. وعندئذ يدين الفكر الفلسفي البورجوازي « افتقاره إلى الشجاعة » في موضوع تصور العالم، بيد أن غليله في هذا الميدان يظل دون ارتواء ويتحول إلى الإزمان. ويدل هذا البحث المتواصل بحد ذاته على أزمة حتمية تتناول الفكر النظري الذي يتطور اعتباراً من ذلك الحين في إطار وعي الخطاط المجتمع البورجوازي ووعي حضارته العاجزة عن إيقاف هذه الظاهرة وعن حل التناقض الذي يضع الواقع في تعارض مع أشكال الوعي البورجوازي القائمة، هذا مع أن جبهة من التيارات المتنافسة تخلق الوهم بثناء الفكر الفلسفي. ومهما يكن من شيء، فإن الفوارق التافهة التي تجعل هذه التيارات في تعارض متبادل تُسوَّى في حقيقة الأمر من جراء وحدة الأهداف (النضال ضد التصور العلمي عن العالم وضد الاشتراكية والديموقراطية) المجددة في حاجات البورجوازية الطبقية. وعندئذ تصبح النسبية، واللاعقلانية، والإرادية، وعاطفية الاتهام الديماغوجية، الجزء المركب الأساسي لهذه الثورة الفكرية المضادة. (ونلاحظ بين قوسين أن الاتجاهات « الجديدة » لا تغطي الحقل الفلسفي بأكمله ولا تسود فيه دون منازع، بل هي توسع نفوذها بصورة تدريجية وتزعم بعناد أنها تلعب الدور السائد في حياة المجتمع البورجوازي الروحية). ويتعرض مستوى الفلسفة المهني لانخفاض محسوس إذن. إن « الموقف الشجاع حيال الحقيقة » الذي كان هيجل يدعو اليه لا يُنكر صورياً، إلا أن الإرادة في المعرفة تكون قد تحطمت إذن: إن الحقيقة نفسها لا تفهم بعد الآن من حيث هي جرد للبحث العلمي. بل من حيث هي اكتشاف حدسي من خلال « المعاش »، كما أن القدرة على التحليل العلمي تخفض حتى حين يطمح النظام الفلسفي إلى تعليم علمي شامل. إن الفلاسفة « الجدد » يضلون السبيل أكثر فأكثر وهم يتخذون لهجة مسيانية وموقفاً نبوئياً. ويحين عصر الانحطاط الفلسفي. وهذه السمات المميزة « للفلسفة الجديدة » لا تتظاهر في أي

مكان يمثل الوضوح الذي تتظاهر به في النيتشوية حيث يبدو أنها تظهر في شكل مكثف. الأمر الذي يضع نيتشه في صفوف «الفلاسفة المربين» الذين من المناسب أن يتعلم المرء منهم «التصور التاريخي عن العالم الغربي».

ولا يجوز لدى دراسة شروط ظهور النيتشوية أن نغفل بعض الحقائق القومية. «البروسية». لتطور الرأسمالية الألمانية. وهي الخصائص التي أشار لينين إليها. ففي أواخر القرن التاسع عشر تشكلت في وسط أوروبا امبراطورية ألمانية جشعة. دولة عسكرية واستبدادية خاضعة لامبريالية البورجوازيين والجونكر (الإقطاعيين الكبار) (١٨، ص: ٢١٠). إن البورجوازية الألمانية تطالب صراحة «بالحال الحيوي». وتبشر النضال في سبيل الهيمنة على أوروبا. وتصرف الى تهينة حرب كبيرة من أجل اقتسام حديد للعالم المتقاسم من قبل. إلا أن أفعالها السياسية والايدولوجية أجهضت جميعاً. وهذه هي تتردد. حائرة، فوق الحبل المشدود «لسياسة العصا والجزرة»، مستعدة لتقديم التنازلات أمام هجمة القوى الديموقراطية. إن ثمة تناقضاً بين الأغراض السياسية وإمكانات تحقيقها الفعلية. بين الوضعين السياسي والروحي. وكانت البروليتاريا تبدي مقاومة عنيدة ضد سياسة التوسع الخارجي وضد السياسة الداخلية الرجعية اللتين تنتهجهما الطبقات الحاكمة. ولم تكن الطبقات المتوسطة - البورجوازية (Burgertum) التي أثرت في سنوات الانطلاقة الاقتصادية والانتليجنتريا الغارقة في أحلامها والنائية عن الواقع - راغبة في المجازفة برخائنها وطمأنيتها. وهي بعد فريسة إما للمستبقات الرومانسية العاطفية وإما للمثل العليا المجردة والاستسلام المكتئب.

وباتت السياسة الرسمية اذن موضعاً للهجوم ليس من جانب اليسار وحده. بل من جانب اليمين أيضاً. وبصورة متزايدة. فإذا ما واصلت الأوليغارشية الحاكمة نشاطها الحائر والأخرق على حد سواء. أفلن تؤخذ ألمانيا على حين غرة بمستقبلها العظيم؟ ويقوم في الأدب. ومن بعد في الفلسفة. نقد حاد للبريالية والامثالية البورجوازيين. وللرضى الحقيق عن الذات. وللخنوع البورجوازي الصغير. ولأولئك البورجوازيين الصغار المثقفين المستغرقين في التأمل الذاتي:

إن الواجب يدعو الى إيقاظ الروح العسكرية الألمانية الغافية وتسعير الغريزة العدوانية المستكنة في نفوس البورجوازيين الصغار . وكان نيتشه السباق من بين ايدولوجي البورجوازية (زمناً ومرتبة على حد سواء) إلى الهجوم على النزعة الى المسكنات وعلى الافتقار إلى قوة الحسم عند البورجوازية الليبرالية . السباق الى تعكير صفو البورجوازيين الصغار والمثقفين على حد سواء ، حتى ليشبه ظهوره بصياح الديك عند الفجر ، موقظاً ألمانيا عشية « ظهرها الكبير » .

## ١- العدمية من حيث هي النذير بانحطاط الحضارة الرأسمالية

منطلق التفكير النظري عند المفكر البورجوازي هو الواقع المحسوس . غير أن هذا الواقع يترأى لذهنه مشوهاً مغترباً . فالعلاقات البورجوازية ، في تظاهراتها الخارجية ، وبالتالي في التصورات التي يحاول المنظرون أن يفسروا بها تلك العلاقات لأنفسهم ، تختلف بصورة جذرية عن مضمونها الباطن والجوهري . إن الفيلسوف ، الخاضع هو نفسه للاغتراب ، يتخذ من نفسه مقياساً لعالم مغترب . وهو عرضة لدى كل خطوة لخطر الوقوع فريسة الشعوذة الناجمة عن الشيء والتداخل المباشر للعلاقات الانتاج المشخصة في تحديدها الاجتماعي والتاريخي . وهذا هو ما يؤدي ، كما يقول كارل ماركس ، إلى إعطاء « العالم المسحور والمنقلب ، العالم المقلوب حيث السيد الرأسمال والسيدة الأرض ، وهما شخصيتان اجتماعيتان وشيئان عاديان في الوقت نفسه ، يرقصان رقصهما الشبحي » . (٢٠٧-٢٠٨) .

لذا لم يكن ثمة عجب في أن يظل المفكر البورجوازي ، حيال هذا الشكل المغترب لتظاهرة الروابط الاجتماعية - طالما أنه لا يستطيع التخلي عن وجهة النظر البورجوازية - أسيراً حتى درجة ما لهذه الأشكال الوهمية ، المتحولة لا عقلانياً ، التي ينكشف له فيها الواقع البورجوازي .

ومن المفروغ منه أن نيتشه لا يشكل استثناء لذلك : فالشيء الجوهري في فلسفته رد فعل انفعالي ، وصف للظاهرة المدركة حدسياً ، ظاهرة تعفن عالم الانتاج الرأسمالي في أوائل انتقاله الى مرحلة جديدة هي المرحلة الامبريالية . وإن موقفه الطبقي الذي يتم التعبير عنه بصورة عفوية - ليس من حيث هو

برنامج سياسي رسمي بل من حيث هو وجهة نظر مثقف بورجوازي يؤمن بخلود الملكية الخاصة وعلاقات السيطرة والخضوع ويعنى بمصير نظام الحياة « الطبيعية » هذا - يتظاهر من جهة واحدة في شكل هجمات موجهة ضد العامل والحركة الاشتراكية التي تهدد الرأسمالية فعلياً ، ومن جهة ثانية في شكل نقد لادع للأعمال السياسية التي تأتيها الطبقة الحاكمة ، نقد يصدر عن اليمين ، ويرى أن من واجبه أن يفضح عجز تلك الطبقة عن إيقاف ظاهرة التفسخ التي بدأت وأن ينشئ جملة من الأفعال القوية الهادفة إلى منع انهيار العالم الذي اعتاده الناس والذي يتعرض لخطر الزوال في العدم . وإن هذه الجملة من التدابير القائمة على أسس فلسفية تحت صيغة ميتافيزيائية عامة ، ومن التوصيات العملية التي كثيراً ما تبعث على الذهول بواقعيتها ، لتغطي بستارة من الرومانسية وتشبع بالإعجاب المركز على السلطة القاسية وعلى العنف ، وبأسباغ الشاعرية على الهمجية وعلى الغرائز الحيوانية مطلقة العقال التي يزعم أنها تضمن العودة إلى قواعد الوجود « الطبيعية » . إن الطوباوية الرومانسية غير المفصرة في البدء والمرفوضة لا تتظاهر من حيث هي نبوءة انفعالية ومعنوية فحسب عن الانحطاط الآتي للرأسمالية ، بل من حيث هي الممارسة السياسية والخلقية للبورجوازية الامبريالية ، هذه الممارسة المتكهن بها على اعتبارها اتجاهًا عامًا (ومن المفروغ منه أن هذا لا يتم في شكل فوري بل في شكل مثالي ، مغترب ؛ شعودة على الصعيد البيولوجي) .

ولم يكن نيتشه المفكر الوحيد الذي استشعر انحطاط المجتمع المعاصر له ، بل نجد الأفكار التي تشكل مضمون فلسفته مبذورة في كل مكان في المناخ الفكري لذلك العصر . ولقد تم التعبير عن بعض هذه الأفكار بصورة متواقة معه وحتى بصورة سابقة له ، وعلى الأخص من قبل شوبنهاور الذي كان لآرائه تأثير حاسم في تكوين ج. بوركهارد ، الرفيق البكر لنيتشه في جامعة بال . إن الشعور بذلك الانحطاط ، على صورة تدهور الحضارة البورجوازية أو سقوط الأخلاق البورجوازية أو أزمة الفكر الغربي ، ينعكس بصورة متفاوتة وبناتج نظرية مختلفة في عمل فلاسفة عدد من البلدان الأخرى : عند غ.لوبون في فرنسا وس. بيرس في الولايات المتحدة وف. سولوفييف في روسيا ، الخ .



لأخذ بوركهارد الذي يبشر بنزعة أنسية من المدرسة القديمة. إن الحيلة التي يحسها حيال العالم المعاصر والتشاؤم الذي يحتاجه يجدان أسسهما في التناقض الذي يقوم بين واقع بلد يتشكل من البورجوازيين وكبار الإقطاعيين وبين أوامره الخاصة، وفي الخوف من مستقبل أظلم أفقه لا من جراء «ثورة الجماهير» فحسب، بل من جراء سياسة دولة بيروقراطية عسكرية تستهدف خنق الحريات البورجوازية الديمقراطية في مهدها. إن موقفه ناجم عن رغبته الذاتية في الدفاع عن الثقافة الألمانية، ثقافة غوته وهيجل، سواء ضد «التكتل» أو ضد «انعدام الحرية الفكرية» أو ضد التحويل البيروقراطي الذي يهدد هذه الثقافة من جانب الدولة. ولم يكن ذلك إلا موقف التأمل المنفعل، موقف اليأس، المقتصر على الإدانة المجردة لكل عنف وكل سلطان على اعتبارها شراً، والمبرمج في طبيعة الوجود بالذات. ويقرر بوركهارد بصورة كثيفة: «مما لا ريب فيه أن الشر على الأرض يشكل جزءاً من التاريخ الاقتصادي العالمي؛ إنه العنف، حق القوي على الضعيف، المهيأ مسبقاً في النضال من أجل الوجود الذي كان في الأزمان الماضية يملأ الطبيعة كلها، العالم الحيواني والنباتي، في صورة النهب والاعتقال، والذي يملؤها في الوقت الحاضر في صورة قمع الأجناس الأضعف والشعوب الأضعف وإبادتها واستعبادها، وفي داخل نفس الأجناس في صورة استعباد التشكيلات الدولتية الأضعف، والشرائع الاجتماعية الأضعف ضمن الدولة الواحدة والشعب الواحد... ولعل هذه القوى المغلوبة هي الأنبل والأفضل، وذلك بالرغم من أن الظافرين وحدهم يبنون، حتى إذا كان حافزهم العطش إلى السلطة، مستقبلاً لا يملكون هم أنفسهم أدنى فكرة عنه» (١٠٢. ١٤٣). إن المستقبل مظلم لا يمكن التكهن به، والمنظورات التاريخية ملتبسة، وتقدم الذي يحلم البشر به غامض؛ إن الإنسانية خاضعة لمصير أعمى. ويستغرق بوركهارد كلياً في الماضي، في تأمل رومانسي لعظمة القرون المنقضية وثقافتها، واقفاً أمام الحاضر عارياً لا حول له ولا قوة، خائفاً أن يرفع زاوية من ستارة الزمن التي تخفي المستقبل.

وتشكل الحضارة الموضوع الرئيسي لاهتمام نيتشه، غير أنه يستخلص من مشاهدة انحطاطها وانهيارها نتائج تختلف عن النتائج التي استخلصها بوركهارد.

إنه لا يتصرف من حيث هو متأمل، بل من حيث هو مقاتل، بحساب، و«برباطة جأش مأسوية»، مستخدماً مبادئه الجمالية لدعم آرائه الفلسفية والسياسية. وإنه ليعتقد أن أسباب الانحطاط الحضارة تكمن قبل كل شيء وبصورة رئيسية في «الفكر العامي» للعصر، في تحوله الديموقراطي. وهذا هو السبب في تحول نقده للقيم الحضارية إلى نقد لما في الميراث الحضاري من اتجاهات ديموقراطية وأنسية. وينادي نيتشه بفن «سليم» وأرستقراطي، فن من الأسلوب الكبير يكون في خدمة النخبة، «سادة الأرض»، ولا يقدم أي تنازل «لغريزة الجمهور القطيعية». وهو يطرح فضلاً عن شعار «إرادة القوة» شعار «إرادة الجمال»، غير أن «إرادة الجمال» هذه لا تعني مطلقاً الإيمان بمبدأ «الفن للفن». إن نيتشه فيلسوف للفعل، وهو يأخذ بعين الاعتبار الخلق الفني ووضعاً ذلك المقياس نصب عينيه. فعنده أن الخلق الفني «إبداع وتصحيح» للعالم، «تصحيح للأشياء ملتزم حتى الدرجة القصوى»، يعني بغرض تزوير الواقع لهدف معين: إن الفن إيجاء ونشوة وعنف، شكل من الأشكال التي تتظاهر إرادة القوة بها. وحين يحدد هدفاً لموظفي الثقافة البورجوازية أن يروضوا العلم بواسطة الفن يدفعهم إلى الصوفية التي يعتقد أن كل معرفة علمية لا بد أن تتحطم على صخرتها.

وموقف نيتشه مزدوج حيال الانحطاط، وهو بالذات يعتبر نفسه منحطاً والنقيض من ذلك في وقت واحد. وحين يدعو إلى فن «سليم» ينصب نفسه خصماً للانحطاط البورجوازي والتشوهات الانحطاطية للخلق الفني؛ لكنه حين يشن الهجوم على الفكر الديموقراطي «المريض» في عصره فهو يريد أن ينتفع من هذا «المرض» بالذات كي يرسخ سلامة التنظيم الاجتماعي الذي يولد فيه فن أرستقراطي من «الأسلوب الكبير». وإنه ليبدو أن أزمة الحضارة البورجوازية تقلقه عميقاً وبصدق، ورد فعله حيال ذلك يتميز بحساسية مرضية خصوصية، حساسية ثلوم تنضم إليها عفوية معتنفة وتمتد إلى ميادين فسيحة، موقظة الغرائز المنحطة للاستياء والتمرد. إنه يبحث عن منفذ بالالتفات نحو الماضي تارة والتوجه نحو المستقبل تارة أخرى كما يتمكن في الحاضر. وإنه ليملك حساً فنياً مرهفاً: فهو يبدي اهتماماً عظيماً حيال الفنانين الواقعيين (غوته وستندال

ودوستوفسكي وبيزه، الخ.)، لكنه مع ذلك ينصب الانحطاط سداً في وجه الحضارة البروليتارية الجديدة التي شاهدت النور وظفرت بحقها في الوجود. إن الانحطاط يلعب هنا دور شكل من معرفة الذات عند الانتليجنترزيا البورجوازية، ومن وجودها ووظيفتها في المجتمع الرأسمالي.

ويرى نيتشه أن أسمى إنجاز للحضارة العالمية هو الفن الأغريقي للعصر البطولي، أو كما يسميه العصر السابق لسقراط، الذي تطور انطلاقاً من تقسيم العمل الذي يميز المجتمع العبودي الأغريقي والروماني. وإنه ليشكل فكرة رومانسية وحديثة عن اليونان العبودية، ناسباً إلى فنها قدراً كبيراً من القسوة والنزعة المناهضة للإنسان، وميلاً إلى كل ما يتسم بالفوضى والتوحش والانفلات والمأسوية والموت. وإنه ليحاول أن يثبت وجود الفرائز المتوحشة والهمجية حتى في فنون الشعوب الأخرى، ويعلم أن العبودية هي في طبيعة الحضارة. فالمجتمع المؤسس على الإيمان بالهناة الأرضية للجميع والمنكر لضرورة العبودية عاجز عن الخلق الفني الحقيقي، فهو لا يستطيع أن يبدع سوى حضارة «عامية». إنه القائل: «لا بدّ في سبيل الحصول على حقل عريض وعميق وخصب للتطور الفني من وضع الغالبية الساحقة في خدمة الأقلية في جميع الأمور التي تتجاوز حاجاتها الفردية ومن إخضاعها لضرورات الحياة إخضاعاً عبودياً. إن الطبقة المميزة تتحرر من النضال في سبيل الوجود بفضل فائض العمل الذي تنجزه تلك الأكثرية كما تولد عالماً من المتطلبات الجديدة وتلي حاجاته. وبنتيجة ذلك فإنه لا بدّ لنا أن نؤكد، بقلب مثقل، حقيقة تبدو قاسية، ألا وهي أن العبودية تدخل في جوهر الحضارة... إنه لا بدّ من التشديد من آلام البشر الذين حياتهم شاقة سلفاً، وذلك لإتاحة خلق عالم في لعدد صغير من الأولمبيين...» (٧١، ص: ٢١٠-٢١١).

إن المبدأ المذكور أعلاه والقائل أن الحضارة الإغريقية تطورت بالاعتماد على العبودية تقرير لحقيقة تاريخية معروفة. إلا أنه لا بدّ من التشديد على أمر آخر في هذا المجال. فنيشه يستغل تلك الحقيقة كي يصب بصورة غير مباشرة الماء في طاحون الهمجية (الامبريالية) القادمة: إن الإنسانية غير معقولة دون حضارة، والحضارة غير معقولة دون عمل إلزامي ينجزه العبيد؛ فمن الواجب بعث

النزعة إلى الاستعباد إنقاذاً للحضارة من الانحلال وللإنسانية من الضياع. ويطلق نيتشه هذه الفكاهة: « وإذا كان صحيحاً أن الأغريق قضوا في أعقاب العبودية . فالأصح أننا سوف نقضي لانعدام العبودية » (٧١ ، ص: ٢١٢). هذه هي النتيجة التي يخلص نيتشه إليها. هو الذي وصفه تلامذته بأنه « فيلسوف يضع الحضارة في مركز فلسفته » وبأنه أدرك ، بتصوره عن الفن ، « مُعامل الحياة العام » (١٣٨ ، ص: ٤٨).

وأما الوضع الفكري في عصره والأفكار السائدة فيه بخصوص القيم اليومية، والثقافية، فإن نيتشه يصفها بكلمة واحدة: « العدمية ». وهو يرى في هذه الظاهرة جوهر التاريخ للقرنين القادمين: « تتحرك كل حضارتنا الأوروبية منذ زمن طويل في انتظار معذب يتعاطم سنة فسنة ويؤول إلى كارثة: إنها قلقه . عنيفة . مندفعة . أشبه بنهر يريد أن يبلغ نهايته . وهي لا تفكر بعد الآن . بل تخشى التفكير » (٧٧ ، ص: ٢١).

إن أعراضاً للعدمية ظهرت في أوروبا في أواسط القرن التاسع عشر . حين تبددت أوهام البورجوازية المستنيرة بعد وقت قصير من سقوط أصنامها المبحلة في شبابها . ألا وهي الحرية والمساواة والاخاء . بفعل الثورة المضادة للعامين ١٨٤٨-١٨٤٩ . وفي أواخر القرن أصبحت أعراض الأزمة واضحة حتى بالنسبة إلى المشاهد السطحي . وتعود جدارة نيتشه الى كونه السباق الى تحديد العدمية الأوروبية بصورة مفصلة . هذه العدمية التي كانت الرأسمالية المعاصرة تتطور تحت شارتها ، وإلى تركيز انتباه الفلسفة البورجوازية عليها . وبالفعل فذلك هو منطلقه . سواء حين ينصرف الى تحديد خصائص عصره أو في تأملاته المشبعة بالقلق عن الحاضر والمستقبل .

ويرى نيتشه أن العدمية نتيجة لتصور مشوه عن الحياة . وهي تعني أن القيم التي كانت تعتبر سامية حتى هذا الحين قد انحست . كما أنها اليقين بعوز العالم المطلق حيال هذه القيم . لا هدف ، ولا إيمان ، ولا حقيقة . إن القيمة أو ما يسمى ولا يبرح يسمى قيمة لا تغطي أية حقيقة . وكل إيمان . كل اعتراف بأي شيء كان على اعتباره حقيقياً وواقعياً كذب ووهم بصورة لا مندوحة عنها . إن العدمية حالة انتقالية ، وهي في شكلها الأقصى تعبر عن الانتقال الى الانحطاط .

عن المرور الى العدم. وهذه هي على وجه الدقة الحالة التي تجتازها أوروبا في الوقت الحاضر: فالمرء لا يعيش فيها إلا من أجل الغد، وأما اليوم الذي بعده فيحوطه الغموض ويكتنفه الإشكال، وليس في أي مكان أساس متين أو إيمان مؤكد « إن الأشياء جميعاً زلقة وخطيرة على طريقنا، والجليد الذي يحملنا بعد قد رق حتى الدرجة القصوى: إننا نشعر جميعاً بريح ذوبان الجليد تهب علينا فاترة مشؤومة، وحيث سوف تمر عاجلاً لن نستطيع انسان أن يرا!» (٧٧، ص: ٤٢).

وبالرغم من أن نيتشه يأتي أحياناً على ذكر القيم الاجتماعية، فإنه لا يحاول حتى مجرد التساؤل عن الأصول الاجتماعية للظاهرة المحددة بمفهوم «العدمية». فليست القيم الاجتماعية بالذات بالنسبة إليه سوى مظهر للقيم «الكونية» التي تحدد جميع أشكال الظاهرة الاجتماعية. ليست العدمية مرحلة أو طوراً في نمو علاقات المجتمع البورجوازي، ولا هي عاقبة الانهيار الذي حل بثله العليا وبأماله؛ لا، بل هي حالة يحددها النظام الكوني، هي انتهاك لقوانين الوجود الكوني، لقوانين الحياة الأساسية. إن السبب الجوهري والحاسم لجميع الشرور مرده إلى البنية الحياتية السيكولوجية للإنسان المعاصر، إلى انحطاطه البدني وخلله النفسي والوهن الذي أصاب غرائزه الحيوية.

وإذا ما أخذت العدمية بعين الاعتبار من وجهة نظر التطور البيولوجي للإنسان بدت، في هذا التأويل، عاقبة لانحطاط فيزيولوجي. إن الفرد الانساني، بصفته هذه، لا يملك أية قيمة خاصة به؛ فالقيم الانسانية، قيم النوع، تتحقق في النسخ العليا للجنس البشري، هذه النسخ التي تستطيع وحدها أن تغذي في أحضان الجنس البشري الإيمان بالإنسان. ونظراً لأن النمط الانساني الأعلى يضع أكثر فأكثر، وتضع معه غرائز الرفعة، ولأن كل محاولة لتصور غط مماثل، بواسطة التأمل والمثالية (الرومانسية، عبادة البطل لكارليل، الخ.)، مقدر لها الإخفاق بصورة لا مفرّ منها، فإن المجتمع الراهن يقع تحت سيطرة التفاهة، سيطرة «القطيع»، سيطرة «جمهور» الناس البسطاء، هذا الذي «يتنكر للبساطة وينفخ حاجاته حتى ينسب إليها قيمة كونية وميتافيزيائية» (٧٧، ص: ٣٠)، مضطهداً الاستثناءات ومبتدلاً الحياة بهذه الطريقة: وهؤلاء هم

يضعون في أساس الوجود قيماً ليست هي بقيم - سعادة الأكثرية، والصالح، والخير، والعدالة، والنهاية، والحقيقة. وغير ذلك من التصورات «الشبحية» لإنسان «القطيع»، بيد أن سحر هذه الأوهام سوف يتبدد عاجلاً أو آجلاً مثلما يتبدد ضباب الصباح.

هنا ينفذ نيتشه إلى ميدان علم النفس ويفسر العدمية من حيث هي حالة سيكولوجية. فأولاً هو يعلن بكل أهبة أن العدمية هي الإخفاق في البحث عن معنى الحياة، عن هدف ظاهر للصيرورة، هي الشعور بتبذير مديد للقوى، هي عذابات الغرور، وأخيراً هي خجل الإنسان من نفسه لاستغراقه العاثر الطويل في أحلام غير قابلة للتحقيق. ومن بعد فإن العدمية تتحول فيما يبدو، عند افتراض وجودها في جميع الأشياء وفوق جميع الأشياء، من حيث هي كائن، أو وحدة، أو واحدة. وإن الإنسان ليحس إذن ارتباطه الوثيق وتبعيته الصارمة حيال هذا الكائن. حيال هذه الوحدة التي تربطه بما هو أعظم منه، بما يملك قيمة دائمة وإلهية. وإنه ليتضح على حين غرة أن هذا «الكائن»، هذه «الوحدة» لا وجود لها. ويقول نيتشه: «في واقع الأمر أن الإنسان فقد الإيمان بقيمته الخاصة حالماً لم يعد كلٌّ شيئاً هو الذي يفعل من خلاله، يعني أنه تخيل هذا الكل كما يستطيع الإيمان بقيمته الخاصة» (٧٧ ب، ص: ١٦).

ثالثاً، إذا قبلنا بأن التطور لا يملك هدفاً ومعنى ولا توجه وحدة عظيمة يستطيع الفرد أن يستغرق فيها كلياً كما لو كانت عنصراً ذا قيمة عليا، فإنه يبقى «منفذ ممكن للخلاص، ألا وهو إدانة كل عالم التطور هذا على اعتباره عالماً وهمياً وابتداع عالم يقع ما وراء ذلك ويكون هو العالم الحقيقي. لكنه حالماً يكشف الإنسان أن هذا العالم لم يشيد إلا على حاجاته السيكولوجية الخاصة وأنه لم يؤسس مطلقاً بغرض الإيمان به، فإن شكل العدمية الأخير يبرز إذن، وهو الشكل الذي يتضمن إنكار العالم الميتافيزيائي والذي يحظر على نفسه الإيمان بعالم حقيقي» (٧٧، ص: ٤٦-٤٧). ويتضح من الآن فصاعداً أن طابع الوجود غير حقيقي، بل كاذب، وأنه لا حجة لنا البتة في الاقتناع بحقيقته. إن مقولات «الغاية» و«الوحدة» و«الوجود» التي أعطينا العالم قيمة بفضلها، هؤلاء نحن نسحبها منه، فيبدو أن العالم فقد كل قيمة...

ويغلق نيتشه الحلقة المنطقية لحاكماته بسفسطات من هذا النمط وبالخلط المقصود بين السبب والنتيجة. لقد انطلق من المبدأ القائل إن الانحطاط الفيزيولوجي للإنسان على اعتباره نوعاً هو نقطة انطلاق العدمية، وهذا هو يستمر في كبّ خيط حججه، ماراً بالنقطة «الحالة النفسية»، كي يغلق الحلقة عند النقطة التي درج على تسميتها في الفلسفة بنظرية المعرفة. وهذه الطريقة يجعل مقولات «الغاية» و«الوحدة» و«الوجود» عقيمة ويسقط اعتبار الحقيقة بصفتها تصوراً وهمياً للقيم، الأمر الذي يمكنه من المناداة بأن الإيمان بمقولات العقل سبب العدمية ومن استهلال حلقة جديدة برقصه المنطقي انطلاقاً من هذه النقطة كي يعود مراراً وتكراراً إلى «النتيجة الأخيرة» نفسها: إن جميع القيم المدروسة من وجهة النظر السيكولوجية هي نتيجة نوايا نفعية محددة رسالتها دعم أفكار السلطة الإنسانية وتقويتها، لكنها مسقطه بصورة مغلوطة على ماهية الظواهر والعمليات الجارية في العالم. «مرة أخرى تحسب سذاجة الإنسان المفرطة أنها معنى الأشياء ومقياسها» (٧٧، ص: ٤٧).

إن العدمية شكل خصوصي لوعي أزمة المجتمع البورجوازي و«الضيق» الذي يعاني منه، ونيتشه هو الشاهد الواعي على انهيار النظام «الطبيعي» للوجود. فلا حدة التناحرات الطبقيّة ولا اتساع الصراع بين الطبقات ولا امتداد الاستقلال الذاتي التاريخي للجماهير تغيب عن ناظره، بل هو يدرك أن هذه الأمور جميعاً تضع موضع التساؤل نظام الملكية الخاصة والنظام الاجتماعي المتراتب وتحرم الوجود من أي مستقبل، بلّه تجعله سخيلاً بالنسبة إلى رجل يدافع عن ذلك النظام. وهذا هو بعدما وضع تشخيص المرض يريد أن يكشف عن أسبابه وعن مجراه التاريخي.

إنه يربط قبل كل شيء انطلاقاً العدمية بضغط الجماهير، «بصعود الشرائح المتوسطة والدنيا»، البورجوازية والبروليتاريا. وقد يترأى للوهلة الأولى أنه لا يلحظ المسافة التي تفصل بين هاتين الشريحتين، غير أنه يميز في الثورة الفرنسية بالذات جناحين يقاتلان القوى الإقطاعية الأرستقراطية، ومن بعد يفصل بمزيد من الحزم البورجوازية، Bürgertum، عن «الرعا»»، عن «القطيع»، عن البروليتاريا، ويرفع الشريحة الأولى فوق الشريحة الثانية على

اعتبارها قوة قائمة، ويمنح « المسألة العمالية » مكاناً على حدة إذ يربطها بالاشتراكية المعاصرة، لكن ليس من حيث هي قضية اجتماعية، بل من حيث هي قضية سيكولوجية تولد العدمية.

ونيتشه هو مؤلف خرافة « الجمهور »، « الرعاع ». إن العدمية تقود بصورة فعلية إلى « تكتيل » الشخصية الإنسانية وإلى تسويتها، والتقسيم الرأسمالي للعمل يحول الإنسان إلى مجرد وظيفة. وإن الدعاية والتحريض والنشر، وباختصار جميع وسائل البث، تفعل في اتجاه واحد: أن تجعل هذا الإنسان متفقاً مع قاعدة محددة، وأن تصنع منه إنساناً تافهاً، خاضعاً لآلية الاستثمار الرأسمالي. إن ماهية العلاقات الاجتماعية البورجوازية تستقيم في تشيئها، وهذا الشيء يترتب عليه اغتراب الإنسان نفسه. « سقوطه الانساني »، فيما انطلاق جميع إمكاناته يتخذ شكل تموضع عمومي، وأهدافه الخاصة يضحى بها على مذبح أهداف ذات طابع خارجي كلياً. إن الإنسان الذي مجده فلاسفة البورجوازية الصاعدة وأخلاقيوها وفنانوها على اعتباره « تنويع الخليقة » و« القيمة الأسمى »، الخ، تتدهور قيمته حتى ليصبح مجرد قيمة تبادلية. فالبورجوازية لم تُبق رابطة بين البشر سوى رابطة المصلحة المفضوحة والمطلب الذي لا هوادة فيه « للدفع عدأً ونقداً »، وأرجعت العلاقات الإنسانية إلى مجرد علاقات تجارية و« جردت من هالتها جميع النشاطات التي كانت تعتبر حتى ذلك الحين، باحترام مقدس، نشاطات مبدعة. لقد جعلت من الطبيب والفقير والكاهن والشاعر والعالم مأجورين يعملون في خدمتها » (٨، ص: ٣٩). ولم يقتصر الأمر مع نيتشه على تخمين هذا الاتجاه، بل لقد خلق انطلاقةً منه نظرية فلسفية يمكن أن تخدم كنموذج لتصورات حالية عديدة عن « المجتمع الجماهيري ».

إنه يتحدث دائماً عن الشعب وعن الشغيلة باشمئزاز وبعتراز السيد. الشعب بالنسبة إليه هو « العامة »، « الرعاع »، « القطيع »، « الأوغاد »، « الذباب في الساحة العامة »، الخ. (٨٨، ص: ٦٨). وبهم دعاة النيتشوية بهذه المصطلحات التي يجدون فيها صورة مجازية شاعرية ترمز إما إلى « العالم الجميل » عديم المبالاة حيال الفكر الأصلي والصورة الشعرية، وإما إلى أخوية النقاد عديمي



الموهبة ومحبري الأوراق. وإما إلى البورجوازية الصغيرة في جميع مظاهرها، الخ.، يجدون فيها كل شيء ما عدا «الإخوة الأصغر»، الشعب. ولا يرغب نيتشه أن يضع نفسه في مركز ملتبس: إن «الشعب» و«العامّة» و«القطيع»، الخ، مترادفات. هو لا يشعر بالرأفة، لا يأسى مطلقاً لمصير «صغار هذا العالم» سواء بمجموعهم أم بالنسبة إلى كل واحد منهم على حدة: تلك بالنسبة إليه ظاهرة طبيعية «للتقهقر الفيزيولوجي» (٨٩، ص: ١٧٤)، «للإعياء الأخلاقي والفكري». إن الأمر على النقيض من ذلك، فدلالة التقدم الذي حققته العدمية هي بالضبط أن هؤلاء الناس «الصغار»، هؤلاء البشر «الأخيرة» يحاولون أن يلقوا تبعه انحلالهم الفيزيولوجي على كاهل النازج «العليا» للنوع البشري ويثورون ضد سيطرتهم. إن الحركة العدمية التي تولد من الأسفل، في أحشاء الجماهير، ليست شيئاً آخر سوى «الاتجاه المناوئ للحياة»، البغضاء حيال انتصار الحياة من جانب المغبونين، الفاشلين، «العاجزين عن تحقيق تأثير لا يفتس ولا يلوث ولا يُفني ولا يفصد... المتحركين بغريزة من الحقد القاتل ضد كل ما ينتصب، واقفاً بكامل قامته، ضد كل ما يملك ديمومة، ما يعد الحياة بمستقبل...» (٨٩، ص: ٢٢٨).

هذا «الصراع ضد الأنماط العليا» لا يصعب ربطه بالاشتراكية التي انتزع منها مضمونها الطبقي: إن الخطر يهدد الحياة لمجرد أن «غرائز جبارة وطافحة بالوعود» قد افترى عليها واستعيض عنها بغرائز الثأر والإشفاق وحس العدالة والنضال السياسي في سبيل حقوق متساوية، والطمأنينة الليبرالية، والتسامح الديموقراطي العمومي، الخ.

وهكذا تمتد الحركة النيتشوية إلى الشرائع العليا، ويحدث «انحطاط ذاتي» للطبقة الحاكمة: إنها تصاب بعدوى ازدراء ما هو «طبيعي»، والإرادة في زيادة سلطتها، والنزعة الديموقراطية، والشفقة حيال القريب، الخ. وهكذا فإن الجماهير المتمردة، العبيد الذين لا يريدون أن يبقوا عبيداً يغذون الحقد الأرستقراطي عند نيتشه، كما أن البورجوازية الحاكمة التي تقتقر إلى الإرادة في سحق هذا التمرد تغذي عاطفته النقدية: فهي تفقد الشعور بحقها الخاص،

وتحكم دون أن تسود. ولا تعي ذاتها من حيث هي ارستقراطية ظافرة. ونيتشه يطالبها الحساب باسم الحياة بالذات.

إذا شئنا أن نصدق نيتشه فإن العدمية تقف على بابنا ترتدي لباس الحقيقة والطيبة والمشاعر الإنسانية. هي « انعدام الانضباط عند الفكر الحديث تحت مختلف الزينات الأخلاقية »، « التسامح (من أجل المعجز عن القول نعم ولا) ... ثلث من لامبالاة » الطبقة الحاكمة. و« ثلث من الفضول » البورجوازي الصغير. و« ثلث من الإثارة المرضية »... عند المثقف؛ أو بعبارة أخرى فهم « الحقيقة ضد التزوير والكذب ». العلمي والإنساني، الخ. (٧٧، أ، ص: ٩١).

لقد نودي بالرأسمالية على أنها الوعد بانتصار العقل والحقيقة والخير والعدالة والتناق والنظام. وهي مفاهيم اعتبرت قيماً أسمى للوجود ومثلاً علياً أبدية للإنسانية. ولم تتوفر الإمكانيات من أجل تحقيق هذه الغزلية العاطفية، إلا أنه أمكنها أن تصبح لفترة من الزمن القوة المحركة للتقدم التاريخي. وما كادت البورجوازية تنتصر حتى تبين أن المثل العليا التي نادت بها مجرد صيغ جوفاء. وقد فضح القرن التاسع عشر هذه المثل العليا الكاذبة. ويعتبر نيتشه ذلك نقطة انطلاق العدمية: إسقاط الأصنام. وإنه لينعت القرن التاسع عشر بالقرن « الأكثر حيوانية والأقرب إلى الأرض »... وبأنه مجرد عن الخوف وعن الاحترام سواء بالنسبة إلى « العقل » أو « القلب »، وقد انبعث فيه « اليقين الصميمي بسيادة الحاجة » (٧٧، ص: ٢٠)، إلا أن الإيمان بقيم ومثل عليا كاذبة حطم إرادته وأظلم فكره. ولا بدّ من الاعتراف لنيتشه بأنه يفهم عصره جيداً كما يفهم نزاعاته التي يجهل أسبابها مع ذلك. الحرية، والقضاء على العبودية، وروح المسألة، والعدل، والحقيقة، وقد نادت البورجوازية بها جميعاً. وعند نيتشه أن « جميع هذه الكلمات الطنانة لا قيمة لها إلا في الصراع، وذلك على اعتبارها رايات وليس على اعتبارها واقعاً، على اعتبارها تسمية مفخمة لشيء يختلف كل الاختلاف... » (٧٧، ب، ص: ٧٦). لقد نجحت القيم القديمة، وحن الأوان لمراجعتها. وإن « ظلمة الفكر »، يعني الأزمة التي تتناول تصور العالم، تنحشر هي الأخرى في العدمية على اعتبارها جزءاً لا يتجزأ منها. « إن تفسيراً من

جملة التفسيرات الأخرى قد غرق، لكن بما أنه كان يعتبر التفسير الممكن الوحيد، فإنه يبدو وكأن الوجود فقد أي معنى، وكأن الأشياء جميعاً عبث « (٧٧، ص: ١٢). وهذا العبث هو الذي يقرر طابع وعمق المرحلة المأخوذة بعين الاعتبار من العدمية. بيد أن هذه الخاصة تُمنح هي الأخرى لصاقة سيكولوجية: إن جميع القيم العليا التي تتحكم في الإنسانية، على الأقل في انسانية « مدجنة » - يمكن أن ترد إلى أحكام منهكة « لمرضى عقليين أو عصائين » (٧٧، ب، ص: ٣٩، ٤٦). وهذه الخطوة الفاسدة الفظة هي التي توحى بتفأول « مراجعة جميع القيم » وإعداد برنامج يتيح التغلب على العدمية. ويميز نيتشه غطين من العدمية: العدمية المنفعلة (المتعبه) والعدمية الفاعلة (الكاملة، القصوى).

والعدمية المنفعلة دلالة ضعف الإرادة والفكر وتقهقرها: فالإرادة والفكر نرزا حتى درجة كبيرة بحيث يسود الميل الى الراحة، إلى التأمل، الى الهرب من الواقع، وهو الاتجاه الذي يتخذ في الأغلب لوناً دينياً أو أخلاقياً (مثلاً في البوذية أو فلسفة شوبنهاور).

والعدمية الفاعلة التي يشير نيتشه بها دلالة « القوة المتعاطمة للإرادة والفكر » (٧٧، أ، ص: ٢٨). إن الأهداف والقيم والمثل العليا والمعتقدات السابقة كفت عن مقابلة السياق الحالي ومتطلبات المستقبل. بيد أن قوة الإرادة والفكر تنمو حتى درجة هائلة بحيث تجبر القيم القديمة، طالما لم تجد مراجعة جديدة، على التكيف مع الظروف الجديدة التي تضمن بذلك صعوداً متواصلاً للحياة وتحولاً في أشكال السلطة. « ليست العدمية مجرد مجموعة من الاعتبارات عن موضوع « جميع الأشياء عبث »، وليست هي مجرد الاعتقاد بأن جميع الأشياء تستحق الفناء، بل هي تستقيم في الإنجاز، في التدمير... » (٧٧، ص: ١٦٨). هكذا يحذرنا نيتشه. إن خطر الموت يصدر عن الأشياء التي عفا الزمان عليها - عن القيم القديمة، فهو ينادي « بالجرأة على الاعتراف بما هو موجود » وتجاوزه. إن العدمية الكاملة « ترتكب خيانة حيال ذكرياتها »، حيال تجربتها الماضية، وهي تتصرف بالطريقة عينها بالضبط حيال ماضي الإنسانية جمعاء: فهي تهمله.

إن تجربة التاريخ الإنساني، وماضي الإنسانية المشخص، والقوانين الموضوعية للأشياء والظواهر، والحقيقة الموضوعية والقواعد الأخلاقية، هذه الأمور جميعاً يمكن «إهملها» إذا ما تعلقنا بالحاضر والمستقبل، بانتصار الحياة، بزيادة قواها وقدرتها. المضي إلى مواجهة المصير رغماً عن القدر، وعدم اعتبار هذا القدر إلا بقدر ما يقول للضعيف: افن! لعل هذا يفتقر إلى المنطق؟ ويقول لنا نيتشه: حسناً، «لا يعتقد العدمي أن من واجبه أن يكون منطقياً» (٧٧، ص: ٤٣). ويسعى لأن يستخلص من أزمة الحضارة البورجوازية فعالية إرادية هي توتر أقصى «للإرادة الحرة» و«للحدس الخلاق» تمكن الطبقات السائدة من تحقيق «حرق» نحو المستقبل... ويقترح نيتشه «السياسة الكبرى» من حيث هي وسيلة جذرية لهذا «الحرق».

ومن المفروغ منه أن نيتشه تنبأ أيضاً بنهاية مأسوية لهذا «الحرق»، لكن من حيث هي حالة قصوى، أي في حال عجز الطبقة السائدة، لسبب ما، عن تبني البرنامج الذي وضع مسودته وتطبيقه. ولم يتحقق هذا البرنامج قط، «فالحرق» لم يحقق أهدافه، وقد تبين أن الداء مسنصع عضال، فيما اتخذت الحركة العدمية مجرى ضرورة قاتلة. ويقول هايدغر: «العدمية هي الحركة الأساسية لتاريخ الغرب، وهي حركة بالغة العمق بحيث لا يمكن لانتشارها إلا أن يؤول إلى كارثة عالمية» (١٥١، ص: ٢٠١). والمفكر الذي كان سباقاً إلى الكشف عن وجود هذه الحركة قد اكتسب شهرة عالمية، وذلك بالرغم من أن «نبوءاته» عن تجاوز العدمية لم تتحقق ولم يكن في مقدورها أن تتحقق.

## ٢- تجربة «مراجعة جميع القيم» وأغراض الفلسفة «الجديدة»

كان نيتشه يعتبر نفسه «ثورياً في الفكر»، «ديناميتاً» مدعواً إلى سف كل «المتافيزياء» السابقة وإلى خلق فلسفة جديدة فضلاً عن إنجيل للمستقبل تكون الأشياء جميعاً إلزامية فيه للجميع وخالصة من الشك تماماً: «فكر عظيم شكى» يتمركز فيه «العمل التدميري لسائر القرون».

وكان ينعت نفسه بالخصم الصريح لأي نظام في الفلسفة، ويرى في كل فلسفة منهجية «انعداماً للإخلاص». ولا بد لنا هنا أن نأخذ ثلاثة أمور بعين

الاعتبار. أولاً، إن إنكار الأنظمة جميعاً نتيجة لموقفه النسبي واللاعقلاني حق الدرجة القصوى، حيث يفرض منهجه نفسه من تلقاء ذاته: إن الروابط المنهجية والمنطق الباطن للإشكال الفلسفي تتنازل هنا أمام طرق تضمن الدخول المباشر إلى لب الموضوع، تضمن التغلغل الحدسي والفني في الموضوع المدروس. ومن المؤكد أنه في الإمكان أيضاً قصر فلسفة الحياة على إطار أكاديمي، وهو ما حققه على أي حال ديلشي في وقت لاحق، لكنه لم يكن له بدّ في سبيل ذلك من التوضيحية حتى درجة ما «بوحدة» المضمون والشكل. ثانياً، إن طريقته الدراسية، المجازية، في طرح القضايا المشاهدة في شكلها المضني، في اتجاهها الذي لم يتضح بعد في شكل منطقي ومنهجي، تتيح له الاستعاضة عن المحاكاة العلمية البرهانية بإقناع عاطفي، وعلى الأخص في ميدان النظرية والثقافة والأخلاق. ثالثاً، لا بدّ أن نأخذ جيداً بعين الاعتبار مواهب الفيلسوف الشخصية وذوقه فيما يتعلق بالأساليب الأدبية.

وهكذا فبرنامجها الخاص يرفض أي نظام لا يحويه منطق خارجي ولازب فحسب، بل تبعية باطنة بين الحلقات المختلفة لتصوره الفلسفي الذي إذا لم يشكل نظاماً مستقلاً فهو يشكل على الأقل المحور الذي يدور حوله إشكاله برمته. ولم يصنع هذا المحور من مادة فلسفية، بل من خليط من العناصر التصورية والايديولوجية. وصقل هذا النظام هو «مراجعة القيم».

ويقصد نيتشه من القيم قبل كل شيء القيم الأخلاقية والثقافية، وهو ينشر نقده («مراجعته») لكل الفكر الفلسفي السابق تبعاً لهذين المحورين. ولا بدّ من الإشارة في الوقت نفسه إلى أنه يأخذ بعين الاعتبار جميع قضايا الثقافة في مجموعها، بما في ذلك قضية المعرفة العلمية والحقيقة، وعلى الأخص على الصعيد الايديولوجي والأخلاقي، إن نيتشه «اللاأخلاقي» هو قبل كل شيء أخلاقي، منظر للأخلاق. وليست تلك مفارقة. إن نقد الأخلاق المسيحية («أخلاق العبيد») هو منطلق «المراجعة»، وتأكيد «الألواح الجديدة» للقيم الأخلاقية («أخلاق السادة») هو غرضه الأخير. وعلى هذا الصعيد ترتكز كل فلسفته العملية. لم يكن في مقدوره أن يحلل الرأسمالية في عصره من وجهة النظر الاجتماعية والاقتصادية (وأقل من ذلك أن يضع في الاعتبار جهله الساذج

للمسائل الاقتصادية)، فهو يعبر عن المنعطف الذي يخمنه من مرحلة من الرأسمالية إلى مرحلة أخرى بالوسائل التي في متناول يده، مثل الانتقال من أحد أشكال التنظيم الأخلاقي للعلاقات البشرية إلى شكل آخر جديد وأكثر تكيفاً مع الشروط التي ظهرت في ميدان الاتصال الاجتماعي. وإن «تكهنه» بالمستقبل يصبح في هذا المجال أشد إقناعاً منه في أي ميدان آخر: وبالفعل، فهو يتحقق في أخلاق البورجوازية المعاصرة.

ويؤكد نيتشه بتحدٍ، بخصوصه وخصوص أشباهه من «المفكرين الأحرار»: «نحن لا أخلاقيون». ويعارض معظم الإخصائين البورجوازيين هذا التحدي. إن اللاأخلاقي بالمعنى الحرفي للكلمة هو ذلك الذي يرفض كل أخلاق وكل أمر أخلاقي، وهو ما لا ينطبق على نيتشه: ويبدو أننا لا نستطيع في حالته أن نتكلم عن اللاأخلاقي إلا في أشكال أخرى: أولاً، إنه لا يفرض على الطبقة السائدة في المجتمع البورجوازي قواعد الأخلاق المسيحية المفروضة على «العالية» بوصفها ضابطاً أخلاقياً؛ ثانياً، إنه لا يعترف بأي مقياس موضوعي سواء للأحكام الأخلاقية أو للأخلاق عامة، وهو يتصدى لهذه الأخلاق من وجهة نظر نسبية خالصة، ذرائعية، أو إذا شئنا أن نستعير اصطلاحاته من وجهة نظر «حياة النوع». إن النيتشوية تقصد بالأخلاق نظاماً للأحكام متأصلاً في «شروط حياة الكائن»، شروط حياة البشر (العرق والطبقة) الذين من مرتبة معينة. «ليس ثمة ظواهر أخلاقية، بل كل ما هنالك تأويل أخلاقي لهذه الظواهر». ليس الحكم الأخلاقي دائماً إلا نمطاً للتأويل أصله خارج الأخلاق، فهو عرض «لبعض الحالات الفيزيولوجية»، جملة من العلاقات «تعبّر عن ظواهر الازدهار أو التدهور الفيزيولوجيين، كما تعبّر عن وعي شروط البقاء والنمو». إن الأخلاق «لا أخلاقية»، فهي وسيلة للسيطرة أو حفظ النوع، ويجب عليها من حيث هي كذلك ألا تعتمد إلا على قوى وغرائز خارج أخلاقية: إن ظهور القيم الأخلاقية يتأتى عن «انفعالات واعتبارات لا أخلاقية» (٧٧، ب، ص: ٢٠٠، ٢٠١، ٢٠٥). ويستهدف نقد نيتشه في المحل الأول فيما يبدو الأخلاق المسيحية التقليدية التي ورثتها البورجوازية بعد وصولها إلى السلطة، كما يستهدف حالة من المراءاة الأخلاقية القصوى تؤسس هذه البورجوازية «قانونها المناقي» عليها. إنه يعرف

على خير وجه أن العدالة والخير والرأفة ومحبة القريب وغير ذلك من المصادرات التي زرعتها الأخلاق المسيحية هي مرآة لا غنى عنها لإبقاء الجماهير في حالة الخضوع. وأن الأخلاق المسيحية «لا تقل لأخلاقية عن أي شيء آخر على وجه البسيطة» (٧٧، ص: ٧٨)، وأن انتصار المثل العليا الأخلاقية للمسيحية تم بمساعدة نفس الوسائل «اللاأخلاقية» التي تحقق بها أي انتصار آخر: العنف، والكذب، والافتراء، والظلم» (٧٧ ب، ص: ٢٣٤). وإنه لينمت كهنة هذه الأخلاق بأنهم رجال «تستقيم حرقهم في إنكار الحياة وتحقيرها وتلويثها». إن «الفضيلة» و«الواجب» و«الخير في ذاته»، الخير الذي أسبغ عليه طابع اللاشخصانية والعمومية - ليست هذه جيداً إلا «هذياناً تعبر عن الانحطاط، عن الدرجة الأخيرة من وهن الحياة» (٨٩، ص: ١٦٦ - ١٦٨). وإنه ليصف الوجدان الأخلاقي البورجوازي المنعكس في النعنية بأنه «فلسفة البقالين»، ويعارض المسيحية الرسمية والكنيسة المسيحية بما لا يقل عن ذلك من فظاظ و«جذرية». «أني أدين المسيحية. إني أرفع ضد الكنيسة المسيحية التهمة الأرهب التي وجهها صاحب اتهام قط. فهي بالنسبة إليّ أسوأ فساد يمكن تصوره... لم توفر الكنيسة المسيحية شيئاً، ولقد جعلت من كل قيمة لا قيمة، ومن كل حقيقة كذبة، ومن كل صدق دناءة» (٨٩، ص: ٢٨٣).

حين يرد مثل هذا النقد في أعمال مفكر بورجوازي يترك مفعول طلبة المدفع. إنه يروع بكل معنى الكلمة، لما في محاكماته من عنفوان وجرأة، ولما في خصائصه من لدع وإحكام. وصحيح أن في الإمكان قبوله (وبالفعل ما أكثر ما أخذ على اعتباره نقداً رناناً) مع تناول مظهره السليبي وحده بصورة مستقلة عن الغرض منه. وعلى أي حال فليس من الصعب أن ينتهي المرء، بعد تحليل كامل ودقيق لهذه العاطفية النقدية، إلى الاستنتاج بأن نيتشه يناضل قبل كل شيء ضد المبادئ الأخلاقية لعصر النهضة، ضد أنسيته الأخلاقية، ويتمرد على قواعد «الأخلاقية البسيطة» التي تشكل عناصر أخلاق الإنسانية جمعاء. هذه العناصر التي جمعتها الجماهير الشعبية طوال قرون من النضال ضد النير الاجتماعي والظلم. إنه يصر على أن يسقط بأي ثمن كان اعتبار المثل الأعلى

الأخلاقي الديموقراطي الذي يَلمُّ الشغيلة المضطهدين في نضالهم من أجل نظام اجتماعي عادل، فهو أحسن بصورة غريزية، بفضل «لوامس أعصابه»، خطره على اعتباره تهديداً فعلياً مدركاً بصورة مرّضية جداً بحيث أن مطلب العدالة المجردة الوارد في وصايا موسى يثير عنده غضباً شديداً. إنه يخشى أن تؤدي وصية «الخير» و«محبة القريب» إلى إضعاف إرادة الطبقة السائدة، وأن تضل هذه الطبقة السبيل في الشروط الجديدة، وأن تظل أسيرة «المستبقات» الأخلاقية القديمة فلا تبدي ما يكفي من الحزم في تحقيق «متطلبات الحياة».

إن منظري البورجوازية يواصلون حتى الوقت الراهن إغراء الشغيلة بالثرثرة عن وحدة المصالح بين المستثمرين والمستثمرين، أما نيتشه فيرفض هذا الموقف واضح الكذب. إنه لا يخفي التناحر القائم بين الجماعات الاجتماعية الأساسية في المجتمع المبني على علاقات السيطرة والخضوع، العلاقات بين العبيد والسادة (حسب تعبيره). إن نمطين متعارضين من الأخلاق يقابلان هذه الشرائح الاجتماعية: «أخلاق العبيد» و«أخلاق السادة»، ولا توجد ولا يمكن أن توجد أخلاق واحدة حيث البشر منقسمون إلى طبقات وشيع. ويضع نيتشه نصب عينيه أن يؤسس على الصعيد «الكوني» أخلاقاً من النمط «الأعلى»، «أخلاقاً للسادة» يصوغ مبدأ انطلاقها كما يلي: ليس على الإنسان إلزامات إلا حيال أشباهه؛ أما حيال الكائنات التي من مرتبة أدنى وحيال كل ما هو غريب عنه، فإنه يستطيع أن يتصرف على هواه. ويجب أن تظل أخلاق العبيد خاصة بأولئك الذين تنطبق عليهم. ويلتفت نيتشه، في بحثه عن مقياس للأحكام الأخلاقية التي يجب أن يسترشد به «سادة الأرض» الجدد، نحو الماضي، نحو عصر حرب طروادة، و«الهجرات الكبرى» للشعوب. «وهكذا يملك الأغريق (البشر الأكثر إنسانية) في العصور القديمة خلقاً قاسياً ويحملون في ذواتهم طابع رغبة متوحشة في الدمار...» (٢١٣أ، ص: ٢٥٣). ومن الجانب الآخر البرابرة الذين من أصل آري، هؤلاء «الكواسر الشقر»، الذين «يطوفون في الأرض بلدة، يطاردون الطرائد ويطلبون الظفر».

وهكذا يتخذ نيتشه رسالة له أن يخلق «قيماً أخلاقية» لأرستقراطية جديدة آتية ينبغي لإرادتها وحميتها أن تتجاوزها هي نفسها «وأن تسبقها» لملاقاة



أبنائها». فبدلاً من الأخلاق المتصورة من حيث هي علم، هذه الأخلاق التي يرفضها، يريد أن يبدع نظاماً للأحكام الأخلاقية ينوي أن يسميه «فيزيولوجيا أو سيكولوجيا الأنانية الجديدة». إن هذا النظام، موضوعياً، هو أمثلة للأنانية الطبقية للبورجوازية الطبقية التي تولع في الإنسان، في مصلحة الحفاظ على سيطرتها وترسيخها. غرائز دنيئة وهمجية وتجندها في النضال ضد عدوها الرئيسي، البروليتاريا وحلفائها. ولا يخفي نيتشه أنه يقصد بالأنانية اليقين بأنه يجب أن تخضع للكائنات من خلق «مثل خلقنا» كائنات أخرى تضحي بنفسها. «إن النفس الارستقراطية ترضى بحقيقة أنانيته دون أن تجعل منها مشكلة... بل هي ترى فيها بالأحرى ظاهرة ربما كانت جذورها تمتد في نظام الأشياء...» (٧٨، ص: ١٩٢). إن التأويل النيتشوي للقيم الأخلاقية يستبق الواقع في النظرية: فالعديد من بنوده الأخلاقية تحققت في العقيدة «الأخلاقية» للفاشية ولا تبرح فعالة من حيث هي الوجدان الأخلاقي البورجوازي لعصرنا (مع هذا الفارق بالطبع، ألا وهو أن «أخلاق السادة» أمثلة دفاعية عن «الجوانب السيئة» للرأسمالية وأن الأخلاقيين المعاصرين الذين يدافعون عنها يخفون كل الأشياء الرديئة التي تنطوي عليها!) ليس في النقد النيتشوي «للزعة الأخلاقية» أية رابطة بتمرد غريزي ولا شعوري ضد الأخلاق البورجوازية أو بتحد وقح وفوضوي ملقى في وجه المجتمع كما هي الحال في الفوضوية أو عند الهيبين الحاليين. غير أن بذوره المرة تسقط في أرض متحركة وتنبث فتخلق بذور الأخلاقية الحقيقية. وحين يهاجم نيتشه الدين المسيحي يفعل ذلك بهدف المراجعة أيضاً. إنه يعرف أن المسيحية تضعف الإنسان، وتجعله مريضاً، رعيدياً، وأن المؤمن ليس ملك نفسه وأنه قليل الاستعداد للعمل بصورة فعالة. وإنه لمن المناسب الاحتفاظ للمسيحية بهذه الوظيفة، لكنه لا يجوز أن ننسى قط أنها تشل كذلك إرادة الارستقراطية السائدة إذا هي وقعت في حبال دعايتها المغرية. ولا يستطيع نيتشه أن يقبل المسيحية التي تتطلب الأنسية، وتنادي بقيمة الإنسان المطلقة، وبساواة البشر أمام الله، وتعبر عن الحلم الوهمي للإنسان المضطهد، حلم الحرية والهناء، وقد خدمت في الماضي في تغطية العديد من الحركات الاجتماعية الموجهة ضد «انتصار الحياة». إنه يحارب بالضبط هذه التقاليد

« العامة » و« الديمقراطية » للمسيحية، وهي التقاليد التي كثيراً ما يتدعها بنفسه. « المسيحي الأول » - وأخشى أن يكون « الأخير » أيضاً (ولعلي أحيأ طويلاً حتى أراه!) - هو بفعل غريزته الأكثر بدائية ثائر ضد كل ما هو مميز - إنه يعيش ويناضل أبداً في سبيل « المساواة في الحقوق ... » (٨٩، ص: ٢٠٩).

إن الايديولوجية الأخلاقية هي على وجه الدقة ذلك الميدان في فلسفة نيتشه الأكثر جاذبية للشارحين البورجوازيين. فمعظمهم بتفادون بكل عناية، وهم يرفعون إلى السحب « ألواح القيم الأخلاقية » الجديدة، الحوافز الواقعية لهجات نيتشه ضد « الأخلاقية الأوروبية »، وذلك بهدف إخفاء الطبيعة الحقيقية لهذه الألواح والتمكن من تمريرها على اعتبارها أخلاقاً مثالية تحرر القوى الروحية للإنسان الواقع أسيراً في أغلال « المذهبية الأخلاقية »، ومن تمرير نيتشه نفسه على اعتباره بطل نظام « طبيعي » للوجود حيث « سوف يتحرر الفكر الحر من قيوده » (٢٢٤، ص: ١٥٩). وإنهم ليزعمون أن « النمط الغربي » يتقدم نحو تحقيق هذا المثل الأعلى. وعلى أي حال، فإن الكثيرين من الشارحين (وبالأخص في أوساط المثقفين البورجوازيين الصغار) يشددون على النقيض من ذلك على « نقد القيم الأخلاقية » على اعتباره دلالة طيبة. وهذا مفهوم أيضاً. فالبورجوازي الصغير الحائر من جراء مركزه المتأرجح في المجتمع البورجوازي يبحث في التقييمات الأخلاقية النيتشوية عن أساس لاحتجاجه الغريزي ضد عواقب الرأسمالية الاقتصادية والايديولوجية التي لا يستطيع أن يفهم أسبابها.

وكثيراً ما يعزى موقف نيتشه الفلسفي، وعلى الأخص نقده العنيف للأخلاقية المسيحية، إلى رومانسية مناهضة للرأسمالية يتظاهر فيها الاحتجاج اللاهب لنفس مشغوفة بالحرية كرسَتْ نفسها لمساعيها المناوئة للمراءاة الأخلاقية والطرطوفية عند البورجوازية والبورجوازيين الصغار. وما لا ريب فيه أنه لم ينبجُ من العدوى الرومانسية في شبابه، وهو ما يتبين بكل جلاء في أعماله الأولى، وعلى الأخص في آثاره الشعرية. ونستطيع أن نكتشف كذلك نفساً رومانسياً في مؤلفاته الفلسفية اللاحقة. ومن المفروغ منه أن ذلك ليس نتيجة لأثر أفكار شوبنهاور وفاغنر وشيلر وهولدرلن وغيرهم فحسب، بل ثمة أسباب موضوعية له فضلاً عن ذلك. إن العجز عن عزل العصور وتمييزها بخصائصها الاقتصادية

والاجتماعية، وعن حل تداخل الأسباب والنتائج في التاريخ، يقود بصورة لا مفر منها - في حال عدم قبول الواقع بصورة غير مشروطة - إلى أمثلة رومانسية للماضي الذي يُبحث فيه عن التشابه مع مستقبل مثالي يتوقعه الفكر. والاحتجاج ضد النظام الرأسمالي قد أوحى للرومانسيين بأمثلة العصر الوسيط أو العصور القديمة من حيث هي معدل للرأسمالية. أما عند نيتشه فالأمر على النقيض من ذلك، إذ أن الرأسمالية لا تنهض قط في معارضة عصور الماضي. إن التحليل الدقيق يكشف عن أن النمط الرأسمالي في الانتاج، المؤسس على التضاد بين العمل والرأسمال، لا يخضع قط في أفعاله لنقد عاطفي (طالما أن النقد العلمي بأسره منفي عنده)، بالرغم من نهوضه ضد التقسيم الرأسمالي للعمل في حدود إضراره بفكرته، بتطور الثقافة والأحكام الأخلاقية: إن هذا التقسيم يجعل من جهة واحدة من الفنان مأجوراً حرية الإبداع مغفولة عنده، ويمحو من جهة ثانية الفارق «الطبيعي» الذي يفصل النخبة الخلاقة عن الجمهور غير الخلاق، سادة الحياة عن عبيدها، ويثلم غريزة الرتبة، ويطمس التراتب الاجتماعي. مثل هذا النقد لا يتصدى لأسس الرأسمالية.

وتحرر نيتشه في سياق تطوره من رومانسيته التأملية، وقطع صلته بمعبودي شبابه: شوبنهاور الذي تكف الإرادة بالنسبة إليه عن الرغبة في ذاتها وترجع الأخلاق عنده إلى غريزة الرأفة؛ وفاغنر، لأن إيمانه الرومانسي بالحب «يفسح المكان للطموح الى العدم». وإنه ليدين «الموقف الرومانسي للإنسان الحديث» (بايرون وهوغو وجورج صاند)، و«استياء النبيل»... الذي تنيره محبة «فريق المضطهدين والبائسين»... «وتنزهه... الغيرية...» (٧٧، ص: ٨٣). إنه يتوجه إلى الماضي دفاعاً عن المستقبل، وتلعب طوباوياته الرومانسية دور دفاع غير مباشر عن الواقع الرأسمالي في صورة نقد يميني للنظام. ومن المفروغ منه أن المرء يستطيع أن يضع في حساب الرومانسية أمثله للبطال الأغريق، وللقاتلين القدماء الفايكنغ، وللبرابرة، هؤلاء «الكواسر الشقر»، إذا ما أغمض عينيه عن نشوة محومة إلى القوة المتوحشة والقسوة والحرب والنزعة الاستعبادية، الخ.. وهي ما لا يمكن حتى للحكم الأكثر تسامحاً أن ينعمته بالغلو الشعاري. إن نيتشه خصم صادق ومتحمس للامبالاة البورجوازيين الصغار، لفطرسة

المرائين، للجنس الفظ عند أصحاب البورجوازيين، الخ. بيد أن حميته الانهامية ليست « بريئة »: إنه يريد تحريك الشرائح المتوسطة من المجتمع البورجوازي وإزعاج راحتها بتوجيه النداء من أجل معركة الحياة، وتعبئتها من أجل الدفاع عن امتيازات الملكية الخاصة، مؤثراً بفهم بالغ الدقة في غرائزها من حيث هي ملاكة. إنه يقامر على حقيقة أن الوتر الأكثر حساسية في النفس البورجوازية الصغيرة هو الخوف. الخوف على رخائها، والخوف على امتيازاتها. والخوف من ضغط عنيف من أسفل، من الاستياء الثوري، من الجماهير، من الديموقراطية، من الاشتراكية. إن البورجوازي، البورجوازي الصغير، هو من دون ريب رجل أخلاق حين يتعلق الأمر « بالقرب »، لكنه يفضل، دون أن يعترف بذلك لنفسه، موقفاً يتجاوز الخير والشر، ويكفي من أجل ذلك تحريك دوامات نفسه. إن خطر ضياعه يمكن أن يوقظ فيه هجمات من توتر الإرادة الذي يتجاوز طاقة البشر وأن يدفعه إلى تلك البطولة التي يكمن اليأس خلفها. وليس من قبيل الصدفة أن يصبح نيتشه معبود البورجوازية الألمانية؛ وليس البورجوازية الألمانية وحدها. ولقد فهم مكسيم غوركي هذه الحالة الدقيقة في عصره: « يا لفرحة البورجوازيين الصغار اللاهبة حين تحدث نيتشه عن بغضائه للديموقراطية! لقد خيل اليهم أن هرقلًا ظهر أخيراً، وأنه سوف ينظف اصطبلات أنجياس في النفس البورجوازية الصغيرة المزدحمة بالمفاهيم المتشابكة، محرراً إياها من تلك الشبكة الدقيقة المختلطة من الأحاسيس التي تأسرها... لعل نيتشه كان عبقرياً، لكنه لم يستطع أن يجترح معجزة، ولم يستطع أن يملأ بدم جديد ومتقد الأوردة المهترئة كما لم يستطع أن يصنع من البقالين الصغار ارستقراطيين فكريين » (٤٠، ص: ٣٤٤). وعلى أي حال فإن هذه القضية، هذا الهدف قد حققته الفاشية حتى درجة كبيرة، وصحيح أنها لم تحرق البورجوازيين الألمان « بنار الروح » بل بدخان الديماغوجية ونفاس الجماهير. وذلك في ظروف تاريخية مختلفة وفي منحى آخر: لم تغرهم بمنظور ارستقراطية فكرية. بل بوعد الارتقاء بهم فوق الشعوب الأخرى من حيث هم « سادة الأرض الجدد »، وهو ما لا يتناقض على أي حال مع روح النيتشوية.

ويتحدثون ويكتبون الشيء الكثير عن إلحاد نيتشه. ومما لا جدال فيه أنه ملحد بمعنى أنه لا يؤمن بأي إله ولا يورط أي إله في النشاط الايديولوجي والسياسي والأخلاقي للطبقة الاجتماعية السائدة. بيد أن إلحاده لا يملك أدنى أساس علمي، بل لا يعدو كونه واحداً من تأويلات العالم الممكنة، «تزييراً شعورياً» يغطي، إذا شئنا أن نستعمل صيغة مخففة، تأويلاً ذا مضمون مناهض للديموقراطية. لقد كانت الفلسفة والأخلاق السابقتان تفسران العالم على اعتباره خليفة الله، على اعتباره مؤسسة إلهية ومعقولة. (يضع نيتشه إشارة مساواة بين مفهومي الله والعقل). ولقد تبين أن هذا التأويل كاذب، فقتل البشر الله. وفيما عدا ذلك، فهو لا يدحض الله المسيحي ولا الأخلاق المسيحية: إن المهمة التي تنطوي «مراجعتها» عليها هي تحديد مكانها ودورها في بنية علاقات السيطرة والخضوع، في البنية «الطبيعية» للحياة. وهو لا يعرض أغراضه على الملأ، لكنه لا يخفيها كذلك. «نحن ملحدون ولا أخلاقيون، لكننا نؤيد الأديان والأخلاق الخاصة بالفريزة التجمعية؛ وبالفعل فهذه الأديان والأخلاق تخدم في تكوين نوع من البشر سوف يقع ذات يوم بين أيدينا ولا بد أن يلتبس يدنا» (٧٧، ب، ص: ١٠٢). إنه يقرر موت الله نظراً لأن غط عمل الإنسان المبتدع من قبله (بفضل تدهوره الفيزيولوجي تحت التأثير الهدام للأخلاقية المسيحية) لا ينسجم مع الطبيعة المثالية والإلهية لهذه «الخلقة العليا»، مثلما تمثلها الفلسفة السابقة؛ وإن «سادة الأرض الجدد» الذين يحلم بهم لا يحتاجون إلى تكريس إلهي، بل سوف يعيشون «بحرية»، تحرفهم أنانيتهم الخاصة. إن إلحاد نيتشه يعتمد بصورة أساسية، إن لم يكن بصورة حصرية، على مناقبية، على فيزيولوجيا وسيكولوجيا خاصتين بأخلاق تحل لديه مكان نظرية المعرفة وفلسفة التاريخ والفلسفة الاجتماعية على حد سواء. وهو يعمد إلى نقد المسيحية على اعتبار هذا النقد وسيلة لتحرير الارستقراطية الوليدة من القواعد الأخلاقية المقبولة عموماً، ولترية جيل جديد من السادة انطلاقاً من ديانة جديدة هي تعاليمه الأخلاقية الخاصة.

ويتعبر نيتشه نفسه «التلميذ الأوحـد للفيلسوف ديونيزيوس»، وهو يقصد من ذلك أن فلسفته لا تنفصل عن الحياة وهي تنبثق من مبدأ الحياة العفوي، وأنه

يؤمن بمجسد واقعي وحي، وأن هذا المبدأ هو الخيط المرشد لفكره « التيهي » . وهو يقول إن الجسد « ظاهرة أغنى نسبياً تتيح مشاهدة أدق . إن الإيمان بالجسد أرسخ من الإيمان بالروح » ( ٧٧ ب ، ص : ٤٠٠ ) . ويكون من قبيل الخطل ألا نرى في هذا البيان سوى « شرك » ، سوى « طعم » للسذج من الناس . فقد كان نيتشه مقتنعاً من دون ريب بأنه « اكتشف » تصوراً جديداً وواقعياً عن الحياة خليته القاعدية الجسد الذي ينمو انطلاقاً من الحاجات البيولوجية حسب قوانين الحياة بالذات ، وبأنه ارتفع من جراء ذلك فوق المادية والمثالية على السواء . بيد أن أصل القضية ليس ما يعتقده صاحب النظام بشأن نظامه ، بل هو يقوم في مضمون هذا المنهج الذي يقرر في آخر تحليل بنية فلسفته . إن الاحيائية التي يقوم عليها البرهان على تصور « جديد » عن الحياة هي الأساس المنهجي لكل نظريته الفلسفية ، بدءاً من علم الأخلاق وانتهاء « بالسياسة الكبرى » .

هذه الاستعادة للواقع في جميع تظاهراته الصورية المتنوعة انطلاقاً من القوانين البيولوجية (حتى إذا فهمت بصورة مضبوطة وعميقة ، وهو بالضبط ما يفتقر نيتشه إليه) لا تثبت بعد أننا هنا أمام نوع من المادية الفلسفية ، أو « فوق المادية » ، وذلك على الأخص حين نرى منذ الوهلة الأولى أن الجسد هو في حالة النوع مجموعة ذاتية العمل ، وأن لا حاجة به إلى الروح أو الذهن ، وأنه يقوم منذ البداية بوظيفة مناهضة للعقل ، ويمثل من حيث هو خصم حيال النشاط الفكري الاستدلالي ، وهو يتمرد على « حقيقة العقل والوجود » . إن الجسد هو الظاهرة الأكمل لإرادة القوة ، وفيه تتظاهر هذه الإرادة بدور خاص . إنه يحيا ويحس ويتعرض للانفعالات و« يفكر » وفقاً لغريزة إرادة القوة ، فهو تشخيص الحياة . والنفس جزء من الجسد الذي يشكل الروح القطب المضاد له . ولا يمكن تصور الحياة على اعتبارها « بريئة » إلا حين لا يصدر الروح أحكاماً عليها . إن الجسد والحياة موضوع ذات في وقت واحد . ويعلم زرادشت : « ليس هناك سوى الجسد ، ولا شيء أكثر من ذلك » . « الجسد نظام كبير ، تعدد في اتجاه واحد ، حرب وسلام ... هو لا يقول أنا ، لكنه الأنا » . إن الجسد هو « الذات » التي « تبحث بعيني الحواس » و« تسمع بأذني الروح » . وإن في هذا الجسد من العقل أكثر مما في كل الحكمة الفلسفية . « إن الذات الخلاقة خلقت ، من أجلها ،

الاحترام والازدراء . والفرح والألم . وإن الجسد الخالق خلق ، من أجله ، الروح على اعتباره يداً لإرادته » ( ٨٨ ، ص : ٤٣-٤٤ ) .

هذا النشيد المرفوع إلى الجسد ثورة ضد العقل ، وهو يكشف عن كل معنى فلسفة الحياة النيتشوية . فنيشه يرفض القول المأثور لديكارت ، أنا أفكر ، إذن أنا موجود ، ويستعيض عنه بصيغة جديدة : أنا أحيأ ، إذن أنا أفكر . وإلى هذه الصيغة يمكن أن نرجع مضمون « الثورة » التي حققها هذا « الفكر الشكي الكبير » في نظرية المعرفة . وإليه يلترب كذلك على هذا النشيد أن تهاجر نظرية المعرفة من ميدان « الضرورات البيولوجية » إلى ميدان العلاقات الاجتماعية ، ذلك أن الجسد ، من حيث هو تجسيد للحياة ، هو « حرب وسلام » ، هو « قطع وراعيه » ، يعني عضوية اجتماعية ، مسرحاً أدياً للنضال والاتصال الوثيق بين قوى متعارضة ، حلبة لتجابه الطبقات . وإليه ليستعيض عن قصد عن مقولة « الحقيقة » بمفاهيم « الحرب » و« السلام » و« الراعي » و« القطيع » ، الخ . ، مخضماً نظرية المعرفة لعناصر تصور العالم الخاص بنظامه . وحسب تعبير غوته الذي يورده كارل إلوفايث : « ليس ثمة محذور » بالنسبة إليه ( ٢٠٠ ، ص : ١٩٦ ) . إنه يرفض من الوهلة الأولى جميع الأشياء التي لا تتطابق مع أغراض الفلسفة « الجديدة » ، ويقلب تاريخ الفكر الفلسفي رأساً على عقب ، منتقياً بعناية من بين كنوزه ما يحتاج إليه من أجل النضال في سبيل انتصار الحياة ، في سبيل جسد « سليم » ، أو بصورة أوضح من أجل النضال ضد الاشتراكية المؤسسة نظرياً على المادية والعقلانية والجدلية .

ويعبر نيته بصراحة عدمية عن موقفه حيال العقلانية ، فيقول إن الاعتقاد بجبروت العقل خطيئة فادحة . إن العقل نفسه أتى العالم من درب غير معقولة ، بمحض الصدفة . وإن جميع رذائل الفلسفة السابقة تعود إلى « مبالغة مجنونة في تقدير الوعي » . « إن الوعي يشغل المكان الثاني ، وهو عملياً عديم الجدوى ، نافل ، وربما محكوم عليه بالزوال وإفساح المكان للآوتوماتية الأكمل » ( ٧٧ ب ، ص : ٣٩١ ، ٣٩٥ ) . والمعرفة تجلب على الإنسان مصائب لا حصر لها ، ذلك أن « المعرفة تقتل الفعل ، فلا بدّ في سبيل الفعل من تغطية العينين بعصابة

من الوهم» (٧٢، ص: ٥٢). وحين ينكر نيتشه على العقل الحق في وجود ذي سيادة، فهو يرفع فوقه الجسد والحياة والغريزة والحدس. ومما لا ريب فيه أن هذا يفضي إلى أبعد من مجرد نقد العقلانية البورجوازية أو المبالغة السجالية: إنه حكم الاتهام بحق الذهن البشري، بحق قدرته على الفهم، والمعرفة، وتحويل العالم على أساس عقلافي.

وليس في نيتشا أن نرجع رد الفعل عند نيتشه ضد العقلانية إلى مبررات مردها الوحيد إلى تصوره عن العالم، بالرغم من أن هذه المبررات هي. في آخر الأمر، حاسمة بالنسبة إلى مجمل «مراجعة القيم». لقد كان نيتشه يرى أيضاً في التصورات العقلانية بعض نقاط الضعف، بعض النقاط الثلومة التي ما كان في مقدوره الامتناع عن تسجيلها؛ لقد سخر بروح لاذع من التفاؤل المعرفي المبثذل، من الهوة الفاصلة بين الفكر والفعل، الخ؛ لكن هذه مجرد معركة ثانوية ولا تشكل الاتجاه الرئيسي للهجوم.

إن الفلسفة البورجوازية، ابتداء من شوبنهاور وكيركيغارد. قد نفذت حكم الإعدام في العقلانية في مناسبات متعددة، وذلك بقدر ما كانت الرأسمالية تفوص أكثر فأكثر في تناحرات مستعصية وتظهر طابعها غير العقلاني وتنافرها مع مثل العقل العليا وتمثل للمنظر البورجوازي في شكل لعب للقوى الفوضوية غير القابلة للإدراك وغير العقلانية. هذا من جهة. ومن جهة ثانية فإن العقلانية البورجوازية لم تتحمل اختبار تجربة المعرفة: لقد انهارت صورة العالم المألوفة، وواصلت الظهور على المسرح ميادين جديدة من الطبيعة العضوية وغير العضوية، ومن الحياة والنفسية البشرية، الخ.. ومثل ذلك الأسرار غير المستكشفة للاشعور حيث لم يتغلغل الذهن بعد؛ وباختصار فقد واجهت المعرفة قضايا من المحال حلها بالاستناد إلى جبروت العقل وحده. وهذا الانزلاق للفلسفة البورجوازية في مجالات غير شعورية، شيطانية، غير عضوية وغير قابلة للإدراك، يشكل الدلالة الجوهرية على انحطاطها.

ولقد حدث هذا الانعطاف نحو اللاعقلانية في الثلث الأخير من القرن الماضي، يعني بالضبط حين راحت تظهر الأعراض الخطيرة الأولى لأزمة تتناول تطور الرأسمالية وتطور المعرفة العلمية على السواء. وتشكل النيتشوية علامة هذا



الانعطاف. فنيثشه يتصرف على غرار الأفعى التوراتية، فيجرب بالنقد. إنه يشدد من جهة واحدة على حقيقة أن العقلانية استحالت إلى عقلية «محضة»، إلى نزعة التجارة، وأن منهج العقلانية النفعية يعوق تقدم العلم و«انتصار العلم»، كما يلاحظ من جهة ثانية أن العقلانية، في عزلة عن الوجود التجريبي، عاجزة عن النقد الذاتي، ذلك لأنه إذا كان العقل على حق دائماً، فهو لا يستطيع أن يخدم في التحقق من الحقائق التي اكتشفها، وكل حقيقة تجمد في معتقد جديد حال اكتشافها؛ فليس في مكنة العقل والفكر مطلقاً أن يكونا مقياساً للحقيقة. ذلك أنها بالذات تشكيلان مشتقان، ثانويان، فيما المذاهب العقلانية ترى فيها، في شخص الذات، في الأنا المفكرة، الجوهر البدئي، «السبب في كل فعل». هذا كله صحيح. وعلى أي حال، فإن نيثشه يبتعد عن أي نقد جوهرى لمبادئ العقلانية المدرسية مقتصرأ على خصائص سلبية محضة لاستقراءات منطقية صورية يستخلص منها أن وظائف الفكر لا تستطيع أن تضي ما وراء «إدخال مادة جديدة في إطار قديم»، «في الأشكال الملزمة الخاصة باللغة»؛ وأن العقل لا يملك السلطة الكاملة إلا من أجل إعطاء الفكر «وسائل التعبير المنطقية» وليس من أجل اكتشاف الحقائق؛ وأن المعرفة تعني الربط بما سبق؛ وأخيراً أن «التفكير كما يفترضه منظرو المعرفة لا ينتج ذاته بذاته؛ ذلك وهم اعتباري تماماً يحصل بتجريد عنصر واحد خارج العملية وطرح كل ما عدا ذلك، فهو ترتيب مصطنع يخدم الفهم...» (٧٧أ، ص: ٢٤٨). وأنه ليرفض في الوقت نفسه، مع الفكر، العلم من حيث هو ملتجأ مناسب للتفاهة التي يظل الفعل «غريباً بصورة صميمية» عنها.

إن نقيض العقل هو بصورة جوهرية الحياة بالنسبة إلى نيثشه، الجسم الحي الذي يحرمه اذن من العلاقات المادية الفعلية. ما الحياة؟ الحياة إرادة القوة. ويُستهل اذن لعب شاعري بالصور، والمجازات، والمقارنات، لعب يجعل من الحياة عاشقة متقلبة تارة، وإلاهة البحر جيرغويا تارة أخرى، وطاقة الذرة حيناً، وروح الكون حيناً آخر، الخ. والحياة، بوجوهها المائة، غير قابلة للإدراك. إنها تحيا وترتفع دون أن تكشف عن ذاتها إلا لنفسها. وكذلك يمكننا أن نفهم أيضاً اللجوء إلى الحدس، إلى «التغلغل الحدسي» في أعماق الحياة، إذا كان المقصود

التغلب على طابع العقلانية الضيق وتوسيع حدود المعرفة، إذا كان المقصود العلاقة بين العقلاني والحسي، اللحظات القابلة وغير القابلة للتصوير من المعرفة، تحقيق يقين عن المعرفة، أو إعداد قضايا سيكولوجية للفكر العلمي، الخ.. وليس تعارضاً أساسياً بين الحدس والعقل، وتأكيد تفوق الحدس المطلق على الوسائل الأخرى لمعرفة الواقع.

وينسب نيتشه نفسه إلى هيراقليطس الذي استعار منه قبل كل شيء نظرية الصيرورة. إنه يستخدم صيرورة هيراقليطس، بواسطة تأويل اعتباطي لحكيم أفلس الكبير الذي يحل جديته في لاعقلانية شوبنهاورية، كي يدمر كل موضوعية، ويرجع الوجود إلى وهم خالص، ويجعل من الصيرورة بالذات مجرد خرافة. إن الوجود والواقع وهم، اختراع صنعه الفلاسفة، ونحن لا نعرف شيئاً ولا نستطيع أن نعرف شيئاً عن وجودهما. «عالم الأشباح حيث نعيش! العالم المقلوب، المنفتل، الأجوف، ومع ذلك نراه كما في حلم مستقيماً ومليئاً!» (٧٩، ص: ١٥٨). إن عالم «الظواهر» عالم معدّ نحسه كما لو كان واقعياً. وليس «العالم الحقيقي» نقيض هذا العالم الظاهري، بل العالم عديم الشكل وغير

القابل للصياغة الذي هو عالم متاهة الاحاسيس (٧٧ ب، ص: ٤٢٤). إن المادية تُخلق على صورة الذات ومن بعد تُدخل إلى «كفرناحوم الانطباعات الحسية». بيد أن الذات نفسها هي في آخر تحليل نتاج خليقة، وبالتالي فهي وهم خالص. وبالتالي فإذا تلاشى الاعتقاد في الذات الفاعلة تلاشى كذلك الاعتقاد في الأشياء الفاعلة، في عالم الذرات الفاعلة، في التفاعل والسبب والنتيجة والضرورة وغير ذلك من القوانين التي يتم بها التعبير عادة عن الروابط القائمة بين الظواهر المسماة أشياء. ويتلاشى «الشيء في ذاته» بدوره، ذلك أنه في حقيقة الأمر مفهوم «ذات في ذاتها» غير موجودة ومختلقة. وليس للتعارض بين «الشيء في ذاته» و«الظاهرة» أي أساس بعد الآن، فمفهوم «الظاهرة» يتلاشى. ويقول نيتشه: «لنتخلّ عن مفهوم «الذات» و«الموضوع»، واذن عن مفهوم «الجوهر» أيضاً - وبالتالي عن تعديلاته المختلفة «كالمادة» مثلاً، أو «الروح»، وغير ذلك من الجواهر الفرضية، مثل «أزلية المادة وثباتها»، الخ. وهؤلاء نحن قد تحررنا من

المادية» (١٧٧، ص: ٥٤). إن جميع المفاهيم والمقولات الفلسفية يُنادى بها على اعتبارها «عبثاً سيكولوجياً».

ومن المفروغ منه أن ما يجب أن يجتذبنا هنا ليس هو نقد ما تتصف به نظرية للمعرفة من صورية، بل بالأحرى نقطة أكثر إعداداً: إن الكشف عن «الفذلكة» المعرفية يخدم كذريعة للطعن في «المفاهيم القديمة للحقيقة» وشطب الحد الفاصل بين الحقيقة أو الخطأ، ودحض الحقيقة الموضوعية والمناداة بذاتية قائمة على أسس سيكولوجية وبصوفية إرادية من حيث هما نظرية عن المعرفة. والسبب في ذلك، على وجه الدقة، هو أن نيتشه يعتبر الفلسفة نوعاً من «فن البستنة» تستقيم فتنه الأساسية في خداع العين، ويعتبر الفلاسفة «ملونين للعالم» يصفون عليه جهرة من الألوان والأخيلة تذهل الإنسان. إنه يخلق نموذجاً «للميتافيزياء الأرستقراطية» التي لا تعترف بالمعرفة إلا من حيث هي «سؤال مبدع»، إلا من حيث هي «إرادة إبداع». إن المعرفة تعني الخلق. وزرادشت يلعب دور المجرّب. «ما أحسه في باطني في البحث عن المعرفة ليس هو بعد سوى فرحة الإرادة، فرحة الإنجاب والضرورة؛ وإذا كان في معرفتي براءة، فذلك لأن فيها إرادة الإنجاب» (٨٨، ص: ١١٨). إن نيتشه يعارض العذرية في نظرية المعرفة، وليست المعرفة بالنسبة إليه غاية في ذاتها، بل وسيلة. إنها توقظ فعالية الذات، لكن تجعل من نشاطها فعلاً إرادياً.

ويتخذ نيتشه منطلقاً له شوبنهاور الذي وضع الأسس النظرية للمذهب الإرادي الحالي، لكنه يضع نصب عينيه مع ذلك هدفاً جديداً: إنه يعمل جاهداً للتغلب على تشاؤم شوبنهاور بتحويله مذهب الإرادة «التأملي» إلى فلسفة للفعل، والحل الذي يجده بسيط بصورة تبعث على الدهشة: يكفي أن نخضع الإرادة عديمة الأساس لأساس محدد، وأن نمنحها معنى وقيمة ينبغي لها من بعد أن تحملها في ذاتها دون أن تنقلها إلى الوجود، وبذلك تحل القضية. إنه يقترح تأويلاً جديداً للإرادة، وبالتالي للعالم: لا إرادة حياة تقتقر إلى الأساس، بل إرادة تجد أساسها في ذاتها، في صعودها الخاص، في طموحها إلى تجاوز ذاتها، إرادة تفوق القوة.

لا تقل إرادة القوة، من وجهة النظر العلمية، عبثاً عن إرادة إلهية خلقت العالم وتديره؛ فهذا التعريف الجديد للإرادة لا يغير شيئاً في طبيعتها. إن الأمر على النقيض من ذلك، حيث أن «تشخيص» هذا المفهوم يعطي الحرية، بالرغم من قوانين المنطق الصوري، مضموناً أفقر، إلا أنه يصبح أنسب من حيث هو وسيلة للتأمل تتيح إزاحة العالم المادي الخاضع للقوانين وإرجاعه إلى فعل من الخلق الذاتي، إلى فعل من التأمل الغائي، وهو ما كان حتى الوقت الحاضر ولا يزال، حسب رأي نيتشه، الوظيفة الأساسية للفلسفة. إن هذه الفلسفة، إذ تخلق حسب فكرتها صورة معينة للوجود، تمنحه قيمة أيضاً، يعني أنها تخلق «حقائق» ينكشف الوجود فيها، وهي تفرضها على الإنسانية يحفزها إلى ذلك غريزة إرادة القوة. وهكذا تستولي النيتشوية على حقل للعمل غير محدود من أجل مراجعة الحقائق والقيم القديمة ومن أجل انضاج حقائق وقيم جديدة، وتكتسب تفاؤلاً وهمياً وعدوانية لا مرأى فيها. «نحن بالذات، نحن المفكرين الأحرار، نحن منذ الآن «انقلاب جميع القيم»، إعلان حي وظافر للحرب على جميع أفكار «الصواب» و«الخطأ» (٨٩، ص: ١٧٠).

ليس هناك حقيقة موضوعية. بل حقيقة ذاتية دائماً (لا نسبية بل ذاتية على وجه الدقة)، وهي مجرد شكل للخطأ. إن الفلسفة السابقة، المسترشدة «بغريزة الجاهلير التجمعية»، وبمصالح هذه الجاهلير وحاجاتها، قد خلقت عالماً يقوم على أساس الإيمان وانتصار العقل، ويتطور وفقاً لقوانين، وهو منظم وقابل للمعرفة؛ لقد اكتشفت «حقائق» تخدم الجاهلير في نضالها العملي من أجل تحويل المجتمع على أساس معقول. ويعرف نيتشه أن الحقيقة التي تعكس العالم موضوعياً كما هو لا يمكن أن تكون حليفة القضية التي يقوم «فكره الحر» على خدمتها، فيعترف في حزن: «كانت ضدنا كل قناعة الإنسانية المتقدمة - تصورها عما يجب أن تكون الحقيقة، عما يجب أن تكون خدمة الحقيقة». كانت عبارة «يجب عليك» موجهة في كل مرة «ضدنا» (٨٩، ص: ١٧٠). وإنه لينصرف إلى نقد الطرق العقلانية للمعرفة لا بغرض التغلب على طابعها الضيق، بل هو «يلغيها» بكل بساطة لأن معرفة الواقع الحاصلة بصورة منطقية وتحليلية «مفلوطة» في رأيه،

ذلك أنها « موجهة ضدنا »، وهي تجعل الحياة (كان يجب أن يقال « حياتنا ») أمراً لا يطاق وتجعل إرادة القوة « عندنا » إشكالية.

لا تستقيم مهمة الفيلسوف مطلقاً في المعرفة بل في تغيير تقدير القيم، وهي تقوم في الاستعاضة عن الخطيئة « الخطيرة على الحياة » بالخطيئة « المؤيدة للحياة ». ويعلم زرادشت أن « التقييم هو الخلق. والقيمة تثبت بالتقييم الذي بدونه تكون جوزة الوجود فارغة » (٨٨، ص: ٧٩). وبالفعل، فإن النيتشوية تضع في المحل الأول، في نظرية المعرفة، الرابطة بين الفكر والواقع، إلا أن هذه الطريقة في طرح القضية لا تخضع لمصالح المعرفة والبحث عن الحقيقة الموضوعية، بل لدوافع ذرائعية ايديولوجية. فيمّ يستقيم مقياس الحقيقة؟ في منفعة العملية فحسب. من أجل الإبقاء على حياة النوع وإطالتها. ويقول نيتشه: « لقد ضلت الفلسفة السبيل، لأنه بدلاً من أن نرى في المنطق ومقولات العقل وسيلة من أجل تنظيم العالم بهدف نفعي (واذن « مبدئياً » وسيلة تتيح تزويراً نافعاً)، فإننا نأخذها على اعتبارها مقياس للحقيقة، وبالتالي للواقع. وحقيقة الأمر أن « مقياس الحقيقة » الوحيد كان المنفعة البيولوجية لمثل هذا النظام من التزوير المبدئي (٧٧ ب، ص: ٤٣٦).

وعلى أي حال، فنيتشه يبدي التحفظ هنا حتى درجة ما. إن منفعة النوع البيولوجية مقياس موضوعي بصورة خاطئة للقيمة الإنسانية العامة التي يتسم بها « مقياس الحقيقة » الذي يقدمه. ففي اعتقاده أن « حياة النوع » نضال متصل بين غنطين انسانيين: « الأعلى » و« الأدنى ». بين عرقين: السادة والعبيد. ونظراً لأنه يضع فلسفته في خدمة الأولين، فلا بدّ بالضرورة أن يرتهن مقياس « الحقيقة » بالمنفعة، بالميزة العملية التي يوفرها لهذا « النمط الأعلى »، يعني « عرق السادة ». فالصواب هو ما ينفع الارستقراطية الظافرة في توطيد سيطرتها.

إن التعليل التصوري لمبادئ نيتشه المعرفية يتظاهر بمزيد من الوضوح في طريقة تصديه للفلسفة الاجتماعية حيث توجه هذه المبادئ ضد التصور المادي للتاريخ. وهو نفسه لم يدرس مباشرة (وهذا واضح) المادية التاريخية التي يستقي معارفه عنها في نصوص من الدرجة الثانية أو الثالثة، لكنه واع « غريزياً »

للخطر على « الحياة » الذي تشكله النظرية التاريخية التي ترى في فعل الجماهير « العوامل الأهم والأعظم مغزى للتاريخ » وتفتح الطريق أمام المسيرة نحو الاشتراكية. وهو يقول إنه، في سبيل تعبيد الطريق أمام الاشتراكية، « فلتواصل اذن... كتابة التاريخ في منظور الجماهير، مع السعي الى العثور في هذا التاريخ على القوانين المستخلصة من حاجات الجماهير، يعني القوانين التي تنظم حركات الطبقات الدنيا، طبقات التراب والطين من المجتمع » (٧٥، ص: ٣٥٧-٣٥٩).

وينكر نيتشه على علم المجتمع (السوسيولوجيا بالمعنى الواسع) الحق في وجود مستقل ويعتبره اختراعاً أجوف للفلاسفة وخطيئة خطيرة وبالغة الخبث. وإن لذلك تفسيره من جهة واحدة في ضعف معارفه في التاريخ والاقتصاد السياسي اللذين لا يمكن تصور السوسيولوجيا بدونهما، ومن جهة ثانية في حوافز اجتماعية مختلفة: الميل إلى إسباغ شكل الأساطير على الظواهر الاجتماعية، وإلى الطعن في النتائج الثورية المترتبة على تحليل علمي حقاً للعلاقات الفعلية في المجتمع البورجوازي. إنه يحل فلسفة المجتمع في علم الأخلاق، كما يحل هذا العلم الأخير في التنظيم الذاتي والسيكولوجي للإنسان بواسطة « تطبيع » القيم الأخلاقية، يعني إرجاعها إلى قيم « طبيعية ». وإنه ليفسر جوهر الحياة الاجتماعية من حيث هي حياة نصف بيولوجية مؤسسة على إرادة القوة. وفي حالة النوع نواجه لونا من الواجهة الطبيعية، وواجهة بيولوجية مبتذلة مترافقة برمزية إرادية.

وإنه ليؤخذ على السوسيولوجيا بأكملها أنها تتملق « الروح الديمقراطي عند الجماهير » ولا تعرف سوى شكل المجتمع المعاصر، « المنحط »، حيث يسمى كل تافه الى الحصول على « حقوق مماثلة »، وبالتالي فهي متهمه بأنها أرستقراطية بصورة ناقصة. ويضع نيتشه نصب عينيه مهمة وضع علم المجتمع في الصراط « المستقيم » بالاستمعاضة عنه بعقيدة عن « أشكال ووسائل السيطرة » التي لا تقر بأي شيء فيما عدا غريزة « العناصر الأرستقراطية ». إن موقفه حيال قوانين الحياة الاجتماعية هو نفس موقفه حيال الحقيقة: موقف ذرائعي. فالقوانين الموضوعية التي تسيّر الحركة الاجتماعية ترفض، وتطبق في مكانها قوانين كونية تعمل من حيث هي أدوات لإرادة القوة. ويقول إن الفلاسفة هم الذين يضمون قوانين المستقبل، وهم أولئك الفلاسفة الذين تمثلوا مثله أسلوب التفكير الأكثر

أرستقراطية. ثم يستطرد مفسراً، تجنباً للمغالطة، أنه يقصد «أسلوباً في التفكير يؤمن بالعبودية وبالتبعية على درجات مختلفة على اعتبار ذلك الشرط الأساسي لكل ثقافة عليا» (٧٧ ب. ص: ٣٥٣). إن الفلاسفة الحقيقيين سادة ومشروعون: معرفتهم خلق، وخلقهم تشريع، وإرادة الحقيقة عندهم إرادة قوة. إنهم من الآن فمساعداً القوة الأساسية، ذلك أن «السلطات الكبيرة الأخرى» في حاجة إليهم. ولا يوضح نيتشه ما الذي يقصده من «السلطات الكبيرة الأخرى»، إلا أننا لا نخطئ إذا قلنا إن هذا القناع يخفي هؤلاء «السادة الجدد للأرض» أنفسهم.

إن فلسفة نيتشه، كما يبين ذلك بكل صواب فرانز مهنغ، متمركزة على النضال ضد الاشتراكية، وهي حرب صليبية ضد النضال الطبقي البروليتاري «ترتكز ايديولوجياً على نفس المثل العليا الرفيعة التي تحرك كل مالي في البورصة وكل صحفي مباح» (٦٨ ب. ص: ١٩١). إن النضال ضد الاشتراكية هو المحرك الذي يدير نظام «مراجعة جميع القيم». ومن المؤكد أن نيتشه لا يفهم ولا يستطيع أن يفهم الأساس الاجتماعي للاشتراكية، بيد أن الاتجاه المناوئ للاشتراكية سائد في عمله بأكمله: فالاشتراكية تبعث فيه هلعاً حشواً، وهو لا يفوت فرصة إلا ويؤكد بلا هوادة على الخطر الذي يهدد الطبقات الحاكمة في الدول الأوروبية إذا هي لم تحزم أمرها على اتخاذ التدابير الأشد جذرية وعنفاً ضد الاشتراكية. وعلى وضع حد لليبرالية ولعبة الديوقراطية، وإلا فإن الاشتراكيين «يستطيعون أن ينتهوا» في مواضع متعددة من أوروبا، إلى أعمال عنف وعدوان: إن القرن القادم لا بد أن يعاني من وقت لآخر «قولنجات» عميقة. ولعل كومونة باريس لم تكن إلا... سوء هضم خفيف بالمقارنة مع ما هو قادم» (٧٧ ب. ص: ٩٨).

وهكذا فإن تجربة «مراجعة جميع القيم» ليست سوى تجربة أولى لإعادة السُلح الايديولوجي الذي تنفذه الفلسفة البورجوازية في الوضع المتأزم لأواخر القرن التاسع عشر كما تتغلب على عطالتها التصورية الخاصة وتحول ميتافيزياء خاصة بالاستسلام المنفعل والإعراض عن الحياة إلى فلسفة للفعل دون أن تغير شيئاً في مبادئها المعرفية الأولية. إن نظام «التقييم الجديد» ومبادئ المؤسسة

على ذاتية متطرفة وعلى الرمزية المشوشة للأسطورة لا تخدم هنا من حيث هي أداة تأويل موجه للعالم والواقع الاجتماعي فحسب، بل كذلك من حيث هي واسطة لتمبئة جميع الفرائز الدنيئة والمهجية للإنسان الذي أفسدته الرأسمالية بفرض انقاذ نظام الحياة « الطبيعي ».

### ٣- ما تتحدث الأساطير عنه

يقف المنظر البورجوازي عاجزاً أمام انفلات القوى الاجتماعية، ويزداد عجزه عن تقديم تفسير عقلائي وعلمي للعالم بقدر ما تحتد وتتعمد تناقضات المجتمع الرأسمالي غير القابلة للحل في هذا العالم المغلق، فيحاول أن يمويه عن عجزه النظري بخلق الأساطير، وذلك دون شعور منه في الأغلب. ويتضاعف هذا الهوى العفوي لخلق الأساطير بمصلحة طبقية؛ فالهزات المسببة عن حركة اشتراكية يركز نجاحها على نظرية علمية تهيب بالمفكر البورجوازي للبحث عن مسكنات لتأويل البنى الاجتماعية تأويلاً علمياً وهدفه إلهاء الجماهير عن الاشتراكية بربط تصوراتها الحاضرة والمستقبلية بإرادية شيطانية وقدرية، بلعب يعصى على الإدراك تقوم به قوى لاعقلانية تطارد الفرد البورجوازي في كل من أعماله وحركاته. وإنه لينادي بالأساطير جزءاً لا يتجزأ من الوجود الإنساني، وغالباً ما تعتبر متكافئة مع الفكر التصوري. ومثال ذلك أن الأستاذ هوشجيزانغ يقول: « الأسطورة والمنطق مفهومان متداخلان في الوقت الحاضر. وتلك خاصية لنسق الحياة الثقافية الحالي » (١٠١، ص: ٤٢). إن الأسطورة تنصهر بالواقع، نظراً لأن الإنسانية، فيما يزعمون، استنفدت إمكاناتها الفكرية. وليس في الإمكان دراسة الأساطير المعاصرة علمياً، لكن إذا هي كانت اعتباطية ومتناقضة وقابلة للعديد من التأويلات، فهذا ما لا ينقص مطلقاً من تأثيرها في عصرنا. إن الأمر على النقيض من ذلك، إذ أن الطبقات الاجتماعية التي تدفعها الامبريالية خارج الأخدود المألوف تجد في الأساطير عزاء ومنظوراً وهمياً. وفيما عدا ذلك، فإن النظام البورجوازي الذي يشاهد انهيار القاعدة الموضوعية لمبرر وجوده المباشر يجد في الأسطورة السلاح من أجل تبرير غير مباشر، السلاح في النضال ضد المعرفة العلمية للتطورات الاجتماعية والتاريخية،



وهي المعرفة التي تعتبر خطراً رئيسياً على « الحياة » (يعني على الرأسمالية). وإن وعي التناقضات القائمة بين الحقيقة التاريخية الموضوعية و« الحياة » هو الذي يخدم نيتشه كخيطة موجهة في خلق الأساطير. فهو يفهم جيداً أن عقيدة « التطور السائد »، أو بعبارات أخرى القوانين التاريخية الموضوعية، عقيدة صحيحة، لكنها... قاتلة. ولذا يعلن بكل أريحية تناقض الحقيقة مع « الحالة الطبيعية للحياة والتاريخ » ويطرح الأسطورة من حيث هي نقیض المعرفة العلمية. وهو يرى في جوهر الأسطورة الحسي والفكري قوة جاذبة « تجذب من الأعماق ». تحدياً « للتريبة المجردة والأخلاق المجردة والحق المجرد والدولة المجردة ». يرى فيها سبيلاً إلى النصر على الفكر المنطقي، وعلى العلم أيضاً. إن نيتشه يبعث الأسطورة إذ يعارضها « بالإرادة النهمة في المعرفة ». ويعلن أن الأفق المعاد بناؤه على أساس الأسطورة يستطيع وحده أن يؤول إلى اكتمال الحركة الثقافية بكاملها. إن من واجب الصور الأسطورية أن تصبح الحرس المقنعين، الحاضرين في كل مكان، الشيطانيين، الذين يشب تحت حراستهم المفكرون الشباب والذين يختبر الإنسان تحت علامتهم حياته ونضاله ويحكم عليها. ولا تملك الدولة نفسها قوانين غير مكتوبة أقوى من الأسس الأسطورية. ولا يتوجه هذا النداء إلى الشعراء وحدهم، بل إلى الفلاسفة الجدد أيضاً: إن خلق الأساطير موصوف من حيث هو طريقة لتأويل العالم.

ويلقن نيتشه أمثلة صغيرة عن خلق الأساطير منذ كتاب ولادة المأساة. فنقطة انطلاق تأويل العالم هي بالنسبة إليه أسطورة أبولون وديونيزيوس التي ترمز إلى النضال الأزلي بين الروحي والجسدي، بين الصالح والطالح، بين النور والدياجير. بين مبدأ الحياة العاقل ومبدأ الحياة العفوي. وصحيح أن هذا الموضوع يفقد من أهميته في مؤلفات نيتشه اللاحقة: لقد أعطى التفضيل إلى ديونيزيوس الذي تؤكد عبادته انتصار الجسد واللحم. بيد أن « تلميذه الأوحـد ». وهو يؤكد انتصار الجسد على الروح والغريزة على العقل. لا يقدم أدنى تنازل للمادية الفلسفية. وأما مفهوم الجسد المحروم من الروابط المادية فلا يمكن إلا أن يحمل طابعاً أسطورياً. وبالتالي يقبل بأي تأويل اعتباطي: فالمرء يبدأ بأن يستخلص منه مفهوم « الحياة ». ومن « الحياة » يد جسراً نحو مفهوم

«الضرورة»، ومن هذا المفهوم الأخير نحو العدم، الخ. وإن الصيرورة المحرومة من المضمون المادي تخضع لمعالجة جديدة وتصبح نواة تراكيب نظرية جديدة. ذلك هو مخطط خلق الأساطير الدائم.

إن الصيرورة اللاعقلانية، المنفصلة عن المادة المادية، لا تخضع لأية دراسة أو ضياغة منطقيين. ولذا فكل ما يستطيع نيتشه أن يقول عنها بعد مثل هذه الدراسة هو أنها حصيلة الخصومة بين إرادات تناضل من أجل الأولوية والتفوق، يعني ليست شيئاً آخر سوى إرادة القوة المنادى بها من الآن فصاعداً على اعتبارها الحقيقة الأكثر بدائية من بين جميع الحقائق التي يمكن مشاهدتها لدى الحديث عن الصيرورة، وحقيقة مقبولة بصورة قبلية، فهي لا تتطلب أي برهان. إنها المبدأ الأولي لكل ما هو موجود.

ويجب أن نلاحظ أن إرادة القوة لا تتجلى من الوهلة الأولى على اعتبارها الأساس الميتافيزيائي أو الانطولوجي للوجود بقدر ما تتجلى على اعتبارها المبدأ المنهجي لتأويل العلاقات الاجتماعية المؤسسة على السيطرة والخضوع، على اعتبارها الأداة النظرية العاملة على البرهان على تحددها «الكوفي» المسبق. وليس هذا المبدأ على مستوى التحليل العلمي، لكنه لا يفتقر إلى الأهمية من حيث هو مثال على التزوير «المبدئي» للوجود الاجتماعي بفضل الاستعاضة عن القوانين الموضوعية المسيرة له بقوانين مولودة من فعل «خلق» حر أو مستعارة من مجالات أخرى ومزروعة في التاريخ بصورة مصطنعة. وليست الطريقة التي يستخدمها نيتشه بالطريقة الجديدة طبعاً، ولا هي بالطريقة الأصلية، بل لقد أوضح إنجلز على مثال الدارونية الاجتماعية جوهر مثل هذه الاختلاعات وغرضها (٤، ص: ٣٠٨-٣١٢). إن وضع نيتشه الخصوصي بين هذا النوع من المنظرين يعود إلى أنه ينقل من ميدان المجتمع إلى ميدان الطبيعة - دون أن ينشئ حدوداً بين الأشكال العضوية وغير العضوية في هذه الطبيعة - عقيدة حرب الجميع ضد الجميع المعدلة وفقاً لمبدأ إرادة القوة، وأنه ينطلق من الطبيعة ليحاول ترميز هذا المبدأ على اعتباره شكلاً لتظاهر القوانين الكونية. ويستطيع نيتشه بعدما «زرع» إرادة القوة في الكون أن يرسم أن الحياة حالة خصوصية لتظاهر هذه الإرادة الحاضرة في كل مكان. وإنه ليعتبر جميع الكائنات الحية،

من الخلية حتى الإنسان، تراتباً مرهوناً بقوى تتنازع في النضال من أجل السيطرة. «إرادة القوة في أي تركيب للقوى التي تدافع عن نفسها ضد الأقوى وتهاجم الأضعف» (٧٧ب، ص: ٤٧٩) - تلك هي الكلمة الأخيرة للحكمة الأرضية.

ومن المناسب أن نبحث أيضاً في هذه «الحقيقة» التي يعلنها نيتشه عن سر مساجلته المحمومة ضد الدارونية الاجتماعية التي ينصب أنصارها الصراع في سبيل الحياة مبدأ مطلقاً وبالتالي يعملون جاهدين لتطبيق القانون الذي اكتشفه تشارلز داروين على تقييم منظورات الصراع الطبقي ومستقبل الرأسمالية. ويقول نيتشه: «يخيل إليّ بخصوص «الصراع في سبيل الحياة»، هذا الصراع الشهير، أنه مؤكد بصورة مؤقتة بالأحرى منه مثبتاً. فهذا الصراع قائم، لكن من حيث هو استثناء؛ فليس مظهر الحياة العام العوز والمجاعة، بل على النقيض من ذلك الثراء والغزارة، بل الإسراف المنافي للعقل، وحيث يكون صراع تكون غايته القوة... ومع ذلك فإذا أقررنا بوجود هذا الصراع... فمن سوء الحظ أنه ينتهي بصورة معاكسة... للصورة التي ربما تجاسر المرء على إرادتها معه: أقصد على حساب الأقوياء... على حساب المبرزين... الضعفاء... لهم العدد الأكبر، فهم أكثر حيلة إذن... الضعفاء أذكى» (٢١٢، ص: ٨٦-٨٧).

ومن الواضح أن نيتشه يعي ضعف المواقع النظرية للدارونية الاجتماعية، لكنه يسمى إلى «إلغاء» المشكلة باللجوء إلى تركيب نظري أكثر تعسفاً. فإذا كان نضال المجتمع في سبيل البقاء أو بصورة أدق صراع الطبقات لا يمكن أن ينتج بصورة آلية الإنسان من النمط «الأعلى» ويضمن له سيطرة لا منازع فيها على الأنماط الدنيا والمتوسطة، فالواجب يدعو اذن إلى خلق نظام اجتماعي حيث يضحي بجمهرة الأفراد الضعفاء في سبيل بعض المختارين وحيث شوب وعروق كاملة تفيد كخامة تتيح خلق أنماط من الأفراد أصحاب القيمة وتخضع دون تدمير لإرادة القوة «العليا» عندهم (راجع ٧٧ب، ص: ٥٠٠). إن إجراءات الحماية ضد الضعفاء كما تنجم عن هذه الصيغة الخلاصية ترجع إلى إقامة مؤسسات دولتية شرعية تستبعد أي رافة حيال الغالبية الكادحة وتكون قادرة على منع صعود الحركة العمالية وانتصار الاشتراكية الممكن.

وفي رأي نيتشه أن المجتمع تراكم من الأفراد الذين لا يتميزون من الحيوانات إلا بذكاء أكثر تطوراً حتى درجة قليلة وبقدرتهم على وعي أفعالهم والحكم عليها. فالفرد شيء مطلق يستقي في ذاته الحكم الذي يصدره على أفعاله. إنه يعمل مثل خلية عضوية: يحيا من النهب والعنف، يضطهد ويقتل، يستعبد كل كائن أضعف منه، يستولي على كل ما يستطيع عليه استيلاء، وذلك باسم ذاته. وإن «تأنيس» (die Vermenschlichung) هذا الاتجاه العام لكل حياة يعود إلى أن الإنسان يعي الصعوبة التي تعترض إخضاعه إرادة إنسان آخر ويعي الإساءة العظيمة التي تلحقها بالغير السلطة التي يمارسها عليه، بيد أن الغيرية عموماً غريبة على الحياة التي تقوم على أساس غرائز أنانية وعدوانية، ولا بدّ من أخذها كما هي. من حيث هي استيلاء وسيطرة على كل عنصر غريب وأضعف، من حيث هي اضطهاد، إلزام الغير بأشكالها الخاصة، من حيث هي استثمار. وليس الاستثمار حقيقة مجتمع فاسد، ناقص أو بدائي، بل هو من جوهر كل كائن حي على اعتباره وظيفة عضوية أساسية: إنه نتيجة إرادة حقيقية للقوة هي إرادة الحياة. «وإذا افترضنا أن هذه النظرية جديدة، فإن هذه الحقيقة هي الواقعة الأولى (Ur-factum) للتاريخ بأسره»... (٧٨، ص: ١٨٢) - هكذا يلخص نيتشه القضية.

إن لإرادة القوة بعداً نوعياً فضلاً عن البعد الكمي. «إن الخليقة والخالق يتحدان في الإنسان. الإنسان مادة، نتفة، تهاة، تراب، طين، عبث، تيه؛ لكن الإنسان خالق أيضاً، مثّال، مطرقة قاسية، شاهد إلهي...» (٧٨، ص: ١٤٤). وتحصّ النعوت الأولى البسطاء من الناس، الشغيلة الذين يبدعون الخيرات المادية «الدينئة»، وتحصّ النعوت الأخيرة «النبلاء»، «الأرستقراطيين الذين يبدعون القيم «العليا»، الثقافية والروحية، وذلك على حساب عمل الناس البسطاء المضني. وحسب هذا التقسيم، فإن إرادة القوة عند المختارين خلاقة وإرادة القوة عند الغالبية الكادحة هدامة. إن الأولين (الأرستقراطيين) هم ملح الأرض، المعنى الأوحّد للوجود الإنساني والهدف منه، السادة الحقيقيون فكراً وولادة، أما الآخرون فهادة تمكن أولئك من الخلق. وفي

التأويل النيتشوي ليس تاريخ البشرية بأكمله إلا نضالاً بين هذين النمطين من إرادة القوة: إرادة القوة عند « الأقوياء » (السادة) وإرادة القوة عند « الضعفاء » (العبيد). وإنه ل يبدو أنه تتجلى في الأعمال التي يأتيها « الضعفاء » تلك الضغينة المجهولة بالشاؤم حيال الإنسان « الأعلى »، وذلك التذوق للتسوية والمساواة. وغير ذلك من الغرائز الدنيئة التي تدخل في مقولة « الفضائل » في أخلاق العبيد.

وفي آخر الأمر تصبح عقيدة إرادة القوة تمجيداً لتطفل الطبقات المستثمرة. وحين يتوجه نيتشه من فوق رؤوس معاصريه إلى الأرستقراطية المقبلة، إلى أناس حرقتهم العطالة حسب تعبير لينين، فإنه يدعوهم لعدم نسيان امتيازاتهم أو رسالتهم من حيث هم سادة الأرض. وهو يعلن: « حين ترفض أرستقراطية امتيازاتها... وتسقط فريسة أغراض حسها الأخلاقي المخالفة للصواب، فلا بد لنا أن نتحدث عن الفساد... ولكن الأرستقراطية السليمة... يجب أن تأخذ على عاتقها التضحية. دون وخز من ضميرها، بجمهرة من الكائنات البشرية الذين سوف تردهم وتنحط بهم. في مصلحتها. إلى حالة البشر الناقصين. إلى حالة العبيد. إلى حالة الأدوات ». (٧٨، ص: ١٨١)، إن الإيمان الأساسي للأرستقراطية « السليمة » يستقيم في أن المجتمع يجب ألا يوجد من أجل المجتمع بل من حيث هو مجرد قاعدة تتيح لها. هي الأرستقراطية. الإرتفاع إلى غايتها التي هي السيطرة غير المحدودة.

إن نيتشه. المنطقي مع نفسه في تحقيق هدف فلسفته الأساسي. يرفض صراحة التقدم الاجتماعي على اعتباره عقيدة مغلوطة تقوم على أساس الفكرة المسبقة عن إمكانية وضرورة تحقيق الكمال الأخلاقي للإنسان. على أساس الإيمان بإمكانية تحقيق مثل أعلى اجتماعي. وإنه ليؤكد أن المثل الأعلى الاجتماعي اختراع مفكرين عاطلين، وهو عصي المنال ولو لمجرد أن الإنسانية بصفقتها هذه لا وجود لها ولأن المجتمع، وهو البعيد عن كونه عضوية اجتماعية، يتشكل من أفراد منعزلين يملك كل واحد منهم إرادته الخاصة ويرفض الانصياع لأي تنظيم اجتماعي.

وإما يرفض نيتشه التقدم الاجتماعي يحاول أن يخلع عن عرشه التاريخ من

حيث هو علم. وصحيح أن هذا لا يعني إنكار كل تاريخية كما هو الأمر عند شوبنهاور. فنيته يناضل ضد فرط «التربية التاريخية»، ضد «المرض التاريخي»، ضد تصور جدلي عن التاريخ يترتب عليه أن استمرارية التطور التاريخي يمكن أن تقود إلى ما وراء العلاقات الاجتماعية المؤسسة على السيطرة والخضوع. فعبور هذا الحد معناه، في رأيه، تدمير «قوة الحياة اللينة»، وبالتالي وضع حد للتاريخ. إنه يطرح مسألة إنشاء «علم صحة» للمعرفة التاريخية، مسألة إقامة «تفتيش ورقابة علويين» من قبل الحياة على هذه المعرفة: إن «اللاتاريخي وفوق التاريخي هما الحاجزان الطبيعيان ضد اجتياح الحياة من جانب تثبتات التاريخ الطفيلية، هذا المرض التاريخي» (٧٥، ص: ٣٨٣). وإنه ليلتفي إيقاظ الحقد والازدراء حيال «المفاهيم المهينة» مثل التقدم عامة، والتقدم الإنساني، والإنسانية، الخ.. مؤكداً أن عظمة التاريخ انتهت، فالشيء الجوهري في مضمونه تجلى في الأزمان المنصرمة. وكانت ذروته الحضارة الاستعبادية في اليونان والامبراطورية الرومانية، وهما نموذج التنظيم الدولي والسياسي. أما بعد تلك المرحلة فلم يحدث تطور تاريخي البتة.

إن هذا «الثوري الفكري» يؤكد أن دراسة الماضي التاريخي تجلب من الشر أكثر مما تجلب من الخير. ومصدر الخطر في التاريخ قياساته بصورة رئيسية. وهو يقول إن القياس خطير حتى حين يلجأ إليه أبطال وحدانيون، فهو يوحى إليهم بمآثر متطرفة في التهور ويجول الإلهام إلى تعصب، مما يترتب عليه دمار ممالك، واغتيال ملوك، واندلاع حروب وثورات. ومن بعد يضيف في جزع أنه ليس من الصير تخيل ما سوف يكون تأثير المعرفة التاريخية إذا ما استولى عليها «العجزة والكسالى»، هؤلاء «الجماعات من الراقصين»، يعني الجماهير الشعبية، وحاولوا استخدامها (٧٥، ص: ٣٣٣). ومن هنا كان هذا المطلب الجازم: يسقط «تاريخ المحصين»، التاريخ الذي تفسره موضوعياً الحركة الاجتماعية. فالتاريخ لا يجوز أن يخدم إلا «الطبائع القوية».

ويقسو بصورة خصوصية بحق النظرية التاريخية الفلسفية لهيغل الذي كان السباق إلى محاولة تطبيق الجدلية على التاريخ وإلى عرض هذا التاريخ من حيث هو ظاهرة منطقية ونسيج وحدها. فهذا لا يناسب مطلقاً نيته الذي لا يوفر

جهوده كي يلجم الحماسة التي استثارها هيغل « حيال سلطة التاريخ » مستخدماً في ذلك تهافته في تطبيق مبدأ التاريخية وتصوره المثالي للتاريخ من حيث هو مسيرة الله على الأرض .

ويسجل نيتشه بكل دقة النزعة المحافظة المزعومة لفلسفة هيغل: لقد شاهد هذا الأخير تجسد فكرة مطلقة في الواقع الألماني البغيض « فأله ذات يوم ، بنتيجة انقلاب متهور ، وكأنه ... » ، المعنى والهدف للتطور السابق بأكمله « ووجد فيه » اكتمال التاريخ العمومي . « ويلاحظ نيتشه في تهكم إن هذا الأسلوب في التفكير لقن الألمان الحديث عن « تطور عمومي » وعلمهم تبرير عصرهم على اعتباره النتيجة الضرورية لتلك الظاهرة العالمية . هذه « الجدلية الخاصة بالنوابغ الوطنيين » سميت بصورة تهكمية حين فهمت على طريقة هيغل « مسيرة الله على الأرض » ، حيث ليس الله نفسه إلا خليفة التاريخ . لكن « الله هذا أصبح داخل الجماجم الهيغلية شفافاً ومفهوماً من تلقاء ذاته بعدما ارتقى جدلياً جميع درجات صيرورته ، بحيث تتطابق أخيراً قمة التطور العمومي ونهايته ، بالنسبة إلى هيغل ، مع وجوده الخاص في برلين ... » ( ٧٥ ، ص : ٣٣٣ ) . ومن المفروغ منه أن هذا النقد السام لا يبتغي تسجيل التناقض الحقيقي القائم بين المنهج والنظام الهيغليين والخلاص إلى مناقشة في هذا الموضوع ، بل يستهدف فضح جدلية التطور التاريخي الموضوعية بتمثيله هذا التطور التاريخي من حيث هو تعليم لاهوتي صوفي . وعندئذ يطلق الناقد هذا الهتاف البلاغي : « ماذا ! ليس ثمة أساطير سيدة اذن ؟ ماذا ! الأديان تحتضر اذن ؟ » ( ٧٥ ، ص : ٣٣٥ ) . لكن ما الذي يقترحه للاستعاضة عن « الميثولوجيا » و « الدين » عند هيغل ؟ من المؤكد أنه لا يقترح المعرفة العلمية ولا البحث الموضوعي . فحين يسجل نيتشه العواقب « الخطيرة » « للإعجاب بقوة التاريخ » يقرر في الحال أن « هذه الطريقة في التفكير نصبت التاريخ في مكان جميع القوى الروحية الأخرى ، مكان الفن والدين ... » وبصورة أدق : لا بدّ لتصوراتنا عن الماضي ، في سبيل استخدام الماضي « كغذاء صحي » ، أن تقوم لا على أساس المعارف التاريخية بل على أساس « ما يمنح الصيرورة طابع الأبدية ، طابعاً يملك مثل المغزى الذي يملكه الفن أو الدين » ( ٧٥ ، ص : ٣٣٣ ) . وليس هذا بعد الآن من قبيل البلاغة أو من

قبيل الاندفاع النقدي، بل هو برنامج إقامة « فلسفة جديدة » تخلق بصورة شعورية الأساطير و« ديانة الأديان ».

إن وهم التقدم في الطبيعة والمجتمع، إذا ما رجعنا إلى هذا النوع من الإبداع الأسطوري، يعتمد على وهم هدف عالمي. فعادةً اقتراض هدف في أساس ما هو موجود توحي بأن العالم يقترب من حالة من الكمال وبأن الحاضر لا يوجد إلا من أجل المستقبل. لكنه إذا كان للعالم هدف ما، فلا بدّ أنه تحقق في هذه الأثناء. فالعالم يموت ويولد دون انقطاع متغذياً بفضلاته، ومجرّاه يستمر دون كلل، وهو لا يستطيع جوداً في أية حالة، وليس فيه شيء أبدي باستثناء الأبدية نفسها، باستثناء هذا التيار المتصل وهذا الاضطراب الدائم. بيد أن هذا لا يعني أن مجرى العالم لا يتكرر، بل الأمر على النقيض من ذلك، إذ أن انعدام التكرار يفترض غرضاً محدداً، يفترض نية ما، وبقدر ما لا يكون للحركة غرض أو نية، فهي ليست حركة تقدمية بل دائرية. وحين يبلغ تيار الصيرورة حداً معيناً يرجع إلى نقطة انطلاقه. وهكذا يتوصل نيتشه إلى إحدى النقاط الجوهرية في فلسفته، ألا وهي عقيدة « العودة الأبدية للشيء نفسه » (ewige Wiederkunft des Gleichez). وإنه ليحاول أن يجد إثباتاً لهذه « العقيدة » في اكتشافات العلوم الطبيعية، وبخاصة في قانون مصونية القدرة. فلما كانت كمية الطاقة العمومية، أو « إرادة القوة » إذا شئنا البقاء أقرب إلى الأصل، ثابتة ومحدودة، بينا الزمان والمكان حيث تجري حركتها غير محدودين، فإن تكرار التركيبات أمر لا مندوحة عنه في التطور العمومي. إن تركيبات القوة نفسها يجب أن تتكرر في الأبدية، بصورة لا متناهية وبعدد لا متناهية.

فليس شيء يمكن بلوغه إذن بواسطة الصيرورة عند نيتشه: فحين قرر أن الوجود وهم جرد الصيرورة من أي مضمون مادي، فهو يفسرها من حيث هي تيه مجرد من المادة المتنامية أو المادة التي في حالة الصيرورة، ومن الوحدة والمنطق والنظام. فلا تمثل الصيرورة عنده إلا متتالية من التركيبات التي تتعاقب في سلسلة لا متناهية، والتي لا تعني شيئاً ولا تؤول إلى أي شيء، بل هي مجرد لعب عابث لقوى تجسدها إرادة المصادفة في عدد محدود من الأشكال. ليس



للعودة الأبدية معنى على الإطلاق، ولا يمكن أن نقول عنها ما إذا كانت عاقلة أم لا، سمحة أم متوحشة. كل ما في الأمر أنها « بريئة ».

إن « براءة » الصيرورة، فضلاً عن الرفض المقصود للوجود بالذات، هذا بالضبط ما يلزم لاتخاذ بادرآت جذرية مثل «مراجعة جميع القيم» ولتسويغ فكرة « العودة الأبدية ». أولاً، يستخدم نيتشه « براءة » الصيرورة في سبيل النضال ضد الوصايا « الأبدية » للأخلاق السابقة. فإذا لم يكن في العالم شيء أبدي وثابت، إذا لم يكن فيه خير أو شر، ولا حقيقة أو خطأ، فإنه من الضرورة بمكان اذن الإطاحة بالأخلاق المؤسسة على الاعتراف بفضائل أبدية وثابتة وتأسيس أخلاق جديدة طليقة من هذا الوهم الذي يسمى الضمير. فليست الصيرورة « البريئة » بعد الآن ذلك القبول المنفعل الشوبنهاوري للواقع، بل هي دعوة إلى الفعل في هذا الواقع. ثانياً، بما أن الصيرورة تملك تحت تصرفها عدداً محدوداً من تركيبات قواها الفاعلة، فهي لا تستطيع أن تعطي أي شيء جديد في مبدئها إلا وكان له وجود من قبل، كما أنه من الواجب أن يؤخذ « الوجود كما هو، دون أن يكون له معنى أو غاية، بل كما يعود بصورة لا مفر منها دون أن يؤول إلى العدم: « العودة الأبدية » (٧٧، ص: ١٢). وعلى أي حال، فإن نيتشه نفسه يستشعر هذا التناقض ويحاول الإفلات منه بمواطأة: إنه يجعل من الصيرورة حركة ظاهرية ويدمغها بعلامة الوجود. وهذا هو يقول لنا أن كل ما يعود هو تقارب أقصى بين عالم الصيرورة وعالم الوجود، بحيث تقابل الصيرورة الوجود ميتافيزيائياً وتصبح شيئاً معطى وصائراً. لقد وجد الخلاص. إن كل ما هو موجود في هذا العالم يحصل على بركته، ولا بدّ من قبوله والترحاب به، ذلك أن الصيرورة « بريئة ». وهكذا فإن علاقات الاستثمار والسيطرة والخضوع تحصل على وضع أبدي، فهي النتيجة المحتومة « لقانون » العودة الأبدية الكوني، هذا القانون الذي ينظم مجرى الزمان ونسق الدورات الكونية، هي حلقة لا غنى عنها في « دورة العودة » حيث يتحول الماضي إلى مستقبل كوني، وحيث يحصل المستقبل على استقرار الماضي وثباته.

وقد يلوح للوهلة الأولى أن العودة الأبدية رمز شاعري لقبول الحياة، فكرة

تحمل في ذاتها المبدأ الأولي المؤكد للحياة، البرهة الشهيرة والمؤلهة في روح فاوست، قصيدة جنيلة تجدد الأبدية وجسارة الحياة. وهذا هو بالضبط ما يسعى دعاة النيتشوية لتمثيل العودة الأبدية به. بيد أن العودة الأبدية ليست غاية في ذاتها بالنسبة إلى نيتشه، وإذا هو حاول أن يضعها في الصف الأول وأن يسبغ عليها طابع القانون العمومي، فإن لذلك معنى آخر: البرهان على أن ظهور أي شيء جديد مستحيل «كونياً». وإن التاريخ الأسير في هذه الحلقة من الزمان يتلاشى، والإنسانية تحرم من مستقبلها، فهي لا تتقدم بل تقتصر على إعادة احتياز الماحل، التي احتازتها من قبل.

وفضلاً عن ذلك لا يقر نيتشه بالسعادة وكمال الوجود للجميع. وكما يعترف هو نفسه، «فالعودة الأبدية» وسيلة لإقامة سيطرة أوليغارشية على الشعوب على أساس فلسفي، أداة تتيح تثقيف هذه الأوليغارشية بروح «السياسة الجديدة» الطليقة من أي إلزام أخلاقي. وهذه السياسة الجديدة موجهة ضد أولئك الذين يناضلون في سبيل تدمير النظام «الكوني» القديم المقرر مسبقاً وفي سبيل تحويل العلاقات الاجتماعية تحويلاً جذرياً. وهو يقول: «لقد قدمت فكرة العودة الأبدية ضد ما يتصف به الدمار وعدم الغائية العموميان من إحساس مثل» (٧٧ب، ص: ٣٠٩). إن «ديانة الأديان» الجديدة إنما يتصورها مؤسسها كي يجابه المسيحية، لكنها في الوقائع لا تستطيع التغلب على التقليد المسيحي. فدورات العودة عند نيتشه هي ثابتة لدوائر الوجود في اللاهوت المسيحي وللعقيدة المسيحية عن الأبدية، حيث كل إنسان، من حيث هو خليفة الله، ينجز الرحلة الأرضية التي هي من نصيبه كما يعود بعد الموت إلى السماء وإلى الحياة الأبدية بعد تخلصه من غلافه الجسدي. فالولادة، والضلالات في هذا الوادي الأرضي، والعودة إلى الأب السماوي، المتكررة جميعاً بفعل التعاقب اللامتناهي للأجيال البشرية - ألا تذكر هذه الدوائر بدورات دولا ب الحياة الأبدية الذي تحبس النيتشوية الوجود الانساني فيه؟ أفليست تلك وسائط متنوعة للتعبير عن الجبرية القدرية للمصائر البشرية؟

ويعبر نيتشه عن هذه الجبرية القدرية لجميع الأشياء الموجودة بصيغة حب

القدر (amor fati) التي تنطوي على معنى مزدوج سواء بمعناها الصرفي أو بالضمون المعطى لها: فعند الأقوياء يمثل حب القدر على اعتباره المحبة والتسامح من جانب القدر؛ أما عند الضعفاء فيمثل من حيث هو حب للقدر يتمثل في خضوع أعمى له، من حيث هو « جبرية لا استياء فيها ».

إن العودة الأبدية باب العدم حيث تتلاقى أبديتان لبرهة وجيزة: الماضي والمستقبل المتشابهان « في الأشياء الكبيرة والأشياء الصغيرة على حد سواء ». ومن هنا تنطلق درب في اتجاه واحد، في دائرة، « طريق العودة الطويل والأبدي ». إن المستقبل تكرر الماضي. ألا يقابل هذا تجربة الجنس البشري التاريخية؟ يجيب نيتشه: فليكن، « كل حقيقة منحنية، والزمان نفسه دائرة » (٨٨، ص: ٢٢٠). والأمر الهام هو أن يكون في مقدور هذه الحقيقة المنحنية أن تلف حول حقيقة التاريخ المستقيمة.

وعند أبواب العودة الأبدية يلتقي نيتشه بالإنسان المتفوق. ليس شيء يمكن بلوغه بالضرورة، والتاريخ أسير دورة العودة، كما ليس للعالم هدف أو معنى. ولكن حياة الإنسان بأسرها تعتمد على الإيمان بهدف يمكن بلوغه. « كان حتى الآن ألف هدف، ذلك أنه كان ألف شعب. ولا يعوزنا إلا سلسلة الألف رقبة. يعوزنا الهدف الأوحد. ليس للإنسانية هدف بعد » (٨٨، ص: ٨٠-٨١)، هذا ما ينطق به زرادشت. وهذا هو السبب في انحلال الإنسانية المتعاضم، فالإنسان يعاني من إعياء لا متناه، وهو لا يبحث إلا عن الجمود والراحة، ولا مناص من فئائه إذا لم يوقف دماره بفعل جديد من الخلق. لقد حان الأوان من أجل تعيين هدف جديد للإنسانية يصهرها في كل واحد ويمنع ضياعها. ولا بدّ من العجلة مادامت التربة خصبة من أجل ذلك.

وما الهدف الذي يتعجل نيتشه تعيينه للإنسانية باسم « خلاصها »؟ أي قيد يريد أن يغلقها به؟ الإنسان المتفوق (der Übermensch)، هذا هو الهدف الذي يجب عليها ملاحقته، وإرادته هي القيد الذي سوف يصهر به الإنسانية في كل واحد. فالإنسان المتفوق هو القيمة الأسمى التي يمكن خلقها على الأرض، وجميع الأشياء الموجودة لا يجوز الحكم عليها إلا نسبة إليه وبالمقارنة معه وبالعودة إليه.

وإن من واجب الإنسان أن يعمل ويبتكر كما يشيد مسكناً للإنسان المتفوق وهبيء مجيئه إلى الأرض، كما أن من واجبه، باسم هذا الإنسان المتفوق، أن ينسى شؤونه الصغيرة، شؤون « النملة »، « سعادة الجميع »، وأن يريد ضياعه الخاص.

ويوجه نيتشه خطابه عن الإنسان المتفوق قبل كل شيء إلى الذين يسميهم البشر العلويين والذين يعطي عنهم صورة مجازية في القسم الأخير من زرادشت. إنه يتحدث عنهم بسخرية مريرة. فهم يضربون على وجوههم على غير هدى، ولا يستطيعون أن يفهموا كيف يجري سياق الأحداث وفي أى اتجاه، ويتراكمون في كل حذب وصوب بحثاً عن الخلاص. وإنهم يثيرون الشفقة بعجزهم عن مواجهة انطلاقة « الرعاع » المتنامية ووقف ظاهرة التخمر الديمقراطي و« الدمار الاشتراكي » في المجتمع المعاصر. وهو غير واجد مثله الأعلى فيهم: فهم « السيقان المريضة والهزيلة »، وقد « يفسدون أي انتصار ». إن حنينه يذهب إلى شعب جديد مختار: « أسيا د جدد للأرض » أحزم وأثبت، كاسرون وقساء، مثل « أسود ضاحكة » (٨٨، ص: ٣٩٩ و ٤٠١). هؤلاء هم الذين « سوف يصنعون سعادة » الإنسانية إذ ينجبون الإنسان المتفوق. لكنه ليس في الإمكان « تشيئة » هذا الجيل الجديد من السادة (وكذلك الإنسان المتفوق) إلا انطلاقة من بعض « المواد ». أرستقراطية « البشر العلويين » المتكبرة، واحتقارهم كل ما هو دونهم على سلم التراتب، ويأسهم وخبثهم - لتكن تلك « خميرة » « سادة الأرض الجدد »! ويبدو أن نيتشه بحث عن هذا النمط من السادة الجدد في تركيب من « الإنسان المتفوق » ومن إنسان عملي نشيط، عنيد في ملاحقة هدفه، طليق من مختلف الأوهام والمستبقات، رجل عمل من النمط الحديث يكون رجل أعمال ومهندساً وفناناً ومفكراً. وينبغي أن يفنى « البشر العلويون » وأن ينصهروا في « الشعب المختار » الجديد، لكن خيرتهم الأرستقراطية ودعهم النبيل وثقافتهم الرفيعة، المنصهرة مع العنفوان الحيوي « للمفكرين الأحرار » و« أصحاب الإرادة الأحرار »، سوف ترفع هؤلاء إلى درجة أعلى إذ تمنحهم ما يتسم به « العرق المتفوق » من وقار و« مشية عزيزة ». هذا العرق الذي سوف يكون « موئل الارستقراطية الجديدة ».

غالباً ما يجمع الأدب الفلسفي البورجوازي المعاصر مفهوم « الإنسان المتفوق » مع فكرة تأكيد الإنسان من حيث هو شخصية، ومهما يكن من شيء، فإن هذه الصورة الرمزية، في زينتها الشعرية الجذابة، ليست في حال من الأحوال الرؤيا السديمية لمثل أعلى معين يجب أن يسعى الفرد إليه في صعوده المهادف إلى بلوغ الكمال وإلى ازدهار جميع إمكاناته البدنية والفكرية والمعنوية، كما أنها ليست تلك « الكآبة العمومية » الرومانسية حيال فقدان الكرامة الإنسانية وتنهيدة الأسف على المصير الأرضي الذي هو من نصيب الإنسان الضائع. هذا الوشاح الرومانسي يخفي التوقع الإيديولوجي لوضع تاريخي محدد، كما يخفي وصفاً لأحد اتجاهات نط الإنتاج الرأسمالي، وهو الاتجاه الذي يتم التعبير عنه في الشكل الملطف لأسطورة تتيح أشد التأويلات تنوعاً.

و يتم تصور الإنسان المتفوق من حيث هو قمة التطور البيولوجي للنوع البشري، من حيث هو الحلقة الأخيرة في هذا التطور، حيث الشكل الأدنى من الوجود يتجاوز ذاته ويرفع فوق ذاته شكلاً « مستجداً » لهذا الوجود هو على طرفي نقيض منه. وإذا كانت هذه التطورية البلهاء في أساس نظرية اجتماعية، بمعنى أن نيتشه يضع إشارة مساواة بين تطور الإنسان البيولوجي من حيث هو نوع والحركة الاجتماعية التي تجري بصورة شاقولية، وفقاً لقانون بيولوجي مؤل بصورة ملتوية، فالنتيجة هي أن ارتفاع بعض الكائنات « المختارة » فوق جمهرة البشر يجب أن يكون لا أكثر ولا أقل من صعودهم إلى قمة السلم، وتكون أسطورة الإنسان المتفوق نفسها عملية منهجية غايتها تبرير التراتب الاجتماعي برمزية بيولوجية هي أحد ألوان الاصطفائية الحديثة.

إن المقياس الوحيد للقيمة الإنسانية (ولكل قيمة أخرى أيضاً) في هذه النظرية الاصطفائية هو إرادة القوة. ولذا كانت الصفة الأساسية التي تسبغ على الإنسان المتفوق هي قوته، حقه الذي لا جدال فيه في القيادة، في أن يكون السيد على الجميع وعلى كل شيء؛ فهذا الإنسان المتفوق تركيز لإرادة القوة، تجسدها الأمثل، وهذه الإرادة في براعتها الاستبدادية يجب أن تكون « اعصاراً... بالنسبة إلى جميع السكان » (٨٨، ص: ٤١٩). إن الإنسان المتفوق

يتدخل على اعتباره خالقاً إرادته أن يخلق العالم، أن يعد لوائح للقيم تقرر ملامح عصر بأكمله وسلوك جميع البشر الأحياء في ذلك العصر؛ وإنه ليتخذ دور الشارع الذي يصدر القوانين من أجل تنظيم حياة أجيال كاملة وعاداتها، ومن أجل تنظيمها الاجتماعي والدولي أيضاً، شارع « يعطي الأرض معناها ومستقبلها ». إنه يسخر من الحقيقة الموضوعية، الخارجة عنه والمستقلة عنه، من « الخير » ومن « الشر »، ويخلق حقيقته الخاصة وخيره الخاص. إنه يخلق ويعيد الخلق حتى تعلن إرادته: « هكذا شئت، وهكذا سوف أشاء! » إنه مختبر جسور غرضه العثور على أشكال جديدة للوجود، دون أن يوفر في سبيل تجاربه الخطيرة حياته أو هناءه، أو حياة وهناء البشر الذين يحكمهم. وليس الإنسان بالنسبة إليه « موضوعاً للحب أو حتى للرأفة - فالإنسان بالنسبة إليه « لا شكل »، خامة، حجر غير مشذب ينتظر مثلاً » (٩٠، ص: ٣١٨).

ولا بدّ للإنسان المتفوق، كي ينجز مهمته، أن يظل عديم الرأفة حيال مادة خليقته. « أيتها المخلوقات، كونوا حازمين »، هذه هي الوصية الأولى التي يوجهها نيتشه إلى الأرستقراطية الحاكمة، فليجهل قلبكم الرأفة حيال الشغيلة الذين استعبدتموهم، وارفضوا أي تأنيب من الضمير، ولا تحجلوا من قسوتكم؛ فما دامت القوة والحق إلى جانبكم، فليس في وسع أي عقوبة أن تطالكم. لا تشفقوا ولا تعرفوا الندم حين تسببون الآلام للبشر العاملين في سجنكم. وجهوا أنظاركم نحو العصر « الكلاسيكي » حين لم تكن الطوائف الحاكمة تحجل بعد من وحشيتها، وحين كانت « الأهوال المأسوية... ألعيب تفرح الآلهة، كما كانت ألعيب تفرح الشعراء بقدر ما كان هؤلاء الشعراء من طبيعة أكثر « ألوهية » من باقي البشر » (٨٥، ص: ٢٦٢).

لكن الآلهة ماتوا، ويجب أن ينهض الإنسان المتفوق في مكانهم، « نصف الوحش ونصف الإنسان، والذي له أجنحة ملاك في رأسه أيضاً ».... « كائن شيطاني خبيث يستخدم كأداة الكذب والعنف والأناية التي لا تهاب شيئاً » (٧٦، ص: ٢١). وسوف يرث عن الآلهة الوثنيين والأبطال القدامى ما هو قيمين بهم من وعي عصمته، وترفع أفعاله وآثامه عن العقاب، كما يرث عنهم ذلك

المزاج المرح الذي يتحلى به المقامر المحظوظ، وتلك البراءة المشعة للطفل اللعوب. فلتكن نفسه طليقة لا مبالية، فلا تعرف نوبات الندم ولا الخوف من اضطرابها لدفع ثمن أفعالها. ذلك مقامر يلعب، بالنرد، بمصائر البشر ولا يعرف شيئاً سوى انفعالات المقامر البهيجة. وهذه الطريقة يكتسب فكر الإنسان المتفوق تينك « الساقين الخفيفتين » « للراقص على الحبل » ويظفر بروح التفاؤل الذي يميزه.

إن التحليل الموضوعي لأسطورة الإنسان المتفوق يتعارض مع صورة نيتشه من حيث هو شاعر الفردية البورجوازية، المحارب في سبيل تحرر الفرد الفكري والاجتماعي، هذا الفرد الذي يجب أن يتخلص من أغلال المذهبية الفكرية والأخلاقية، الخ. وعناية نيتشه ضئيلة بالعلاقات بين الأفراد، سواء على الصعيد الاجتماعي أو الأخلاقي: فليس الفرد بالنسبة إليه إلا هفوة ليس غير، وهو على قناعة راسخة بأنه لا يوجد في واقع الأمر إلا أنماط من البشر المحددين فيزيولوجياً: « الأقوياء » و« الضعفاء »، السادة والعبيد. وهكذا تصاغ قضية الإنسان على اعتبارها مصطلحاً بيولوجياً، فلا يبقى مكان للفرد البشري الشخص الذي لا توجد ولا يمكن أن توجد بدونه ذات للفعل التاريخي.

والأكثر من ذلك أن عقيدة نيتشه عن الإنسان مستوحاة، دون التباس ممكن، من الرغبة في قلب مفاهيم الفرد والشخصية كما صاغها فلاسفة عصر النهضة. إن فكرة الفردية البورجوازية ولدت من التصور الهام القائل إن حرية الفرد متعذرة إذا لم يتحرر المجتمع من القيود التي تغله، وقد لعبت دوراً هاماً في النضال ضد المؤسسات الإقطاعية والاستبداد الديني، ومن بعد في النضال ضد عالم انتزعت إنسانيته وأصبحت الأشياء جينعاً سلعة فيه، بما فيها الإنسان، وأرجعت حرية الفرد فيه بصورة متدرجة إلى حماية حريته في العمل، يعني حرية المشروع التجاري، وإلى حماية تعسف البورجوازية الاقتصادي والسياسي بعد تسلمها السلطة. لقد أصبحت الفكرة الأنسوية عن الحرية الحق الفعلي لأولية الأقوياء، كما أصبحت الفردية البورجوازية المجردة انكارها الخاص. ولقد بين ماكس شترنر أية أشكال شيطانية يمكن أن تتخذها هذه الفردية المنحلة التي تشكل تنهيتها الأخيرة أعمال الشغب الفوضوية في عبثها الصارخ.

وأزمة الفردية البورجوازية هي العاقبة المنطقية لضياع الإنسان الذي حكمت عليه الشروط الموضوعية بأن يكون في تنافر مع ذاته وبأن يفقد صفاته المميزة الجوهرية. وليس « القرف من الإنسان » الذي كان زرادشت نيتشه سباقاً إلى الحديث عنه إلا الانعكاس الأصيل لمأساة الضياع الإنساني هذه، المصاغة في شكل مجرد وعمومي. وهكذا تكتسب قضية « تجاوز » الإنسان بواسطة الإنسان المتفوق طينياً واقعياً كل الواقعية إذا هي أخذت بالطبع من وجهة نظر « إلغاء » الضياع، مع عدم نسيان أن إدراك الكائن هذا التأويل لا يتحقق في جذوره بقدر ما يتحقق في فروعه، يعني ليس هو الإدراك النظري لشمول الضياع بل مجرد احتجاج حدسي ضد بعض تظاهراته. ويبدو تصور « التجاوز » من وجهة النظر هذه على اعتباره إحدى المحاولات الأشد « جرأة » من أجل « نزع ضياع » الطغمة الحاكمة التي هي قمة الطبقة السائدة وتحريرها من الضرورة الموضوعية ومن القوانين الملازمة لنمط الإنتاج الرأسمالي والمفروضة على الممثلين الفرادى لهذه الطبقة من حيث هي قوانين خارجية وإلزامية. وتلك محاولة تسعى إلى نزع ضياع الأقلية صاحبة الامتيازات مع زيادة الضياع الذي هو من نصيب الأكثرية الكادحة، وذلك بفضل فعالية إرادية دون التعرض بالطبع إلى الأسباب الأولية لهذه الشعوذة.

ولقد خلقت موهبة نيتشه الشعرية نموذجاً لامعاً للإنسان المنتزعة شخصيته، نموذجاً لكائن معدوم الصفات ومعدوم الطابع الفردي ومنحل في الجمهور. لقد ضيع إنسان اليوم الراهن نفسه، فأحرى اذن بباهيته الإنسانية المضيفة أن تخدم في إغناء بعض « المصطفين »، إغناء النخبة الخلاقة الصائرة من الآن فصاعداً الممثل الأوحى للإنسانية. ويتدخل الإنسان المتفوق هنا على اعتباره غاصب الطبيعة الإنسانية. كان بشيره أسير الوهم الإرادي: فهو يرى تحرر الطغمة السائدة حيال الحق المنظم بالقانون وحيال الإلزامات الأخلاقية والمناقبية المشتركة بين الجميع في التحرر من الضرورة ومن السببية ومن القانون الموضوعي، الخ.، وفي الحصول على الإرادة « الحرة » المحولة للعالم من حيث هي إرادة القوة.



هذه التصورات الوهمية عن النخبة وعن الأفراد « العلويين » وعن نعوت الانسان المتفوق المسبغة عليهم - خلق عالم العلاقات الانسانية والقيم الروحية والثقافية وإعادة خلقه في صورة فعاليتهم الذاتية الخاصة، دون أدنى صلة مشتركة بمتطلبات العصر، وذلك في هجمة من الارادة « الحرة » - هي مجرد وهم ضياعي أيضاً. وبالفعل فان الصفات فوق الانسانية لهذه الكائنات المصطفاة لا وجود لها إلا في مخيلتهم الخاصة، وهي تقتقر إلى الدعم من جانب أية قوة فعلية أو أية ثروة فعلية بالإمكانات الخلاقة، بل ليست هي سوى صور مزورة عن الثروة الفعلية بالقوى المبدعة التي تحتفي في الانسان. ان العسف الذاتي للانسان المتفوق المحقق في أفعال خاصة بارادة القوة هو شكل مزور للنشاط تتظاهر فيه صنمية تجارية، وسلطان للأشياء على البشر يتيح استثمار الجهد الانساني واستملاك ثمرات نشاطات الانسان الثقافية والتاريخية.

ويقارن الانسان المتفوق أحياناً مع « الأوحد » الذي بشر شترنر به. وليست البنية منفية هنا، فصفاتها الخارجية غالباً ما تتطابق. ومهما يكن من شيء، فإن الانسان المتفوق والأوحد على حد سواء مولودان على اعتبارهما نقيضين لله - الانسان. وأنانيتها المساوية روحاً قتالياً ليست ضد انسانية فحسب، بل ضد مسيحية أيضاً. وفيما عدا ذلك فهي مختلفان. ان « الأوحد » نائر منفرد، متحدث بورجوازي صغير ممتاز، ذو نزعة فردية ضاربة الى الفوضوية، وأناني عدواني، لكن ضمن حدود ضيقة. أما الانسان المتفوق فرمز يدعو الى سيطرة عصبية، وتجسيد للكبرياء الارستقراطية. وتشخيص للأناية العصبية الخاصة بالارستقراطية الظاهرة. وحين « يتجاوز » الانسان المتفوق الانسان ينكر في الوقت نفسه الفردية البورجوازية المبشرة بالحرية والكرامة وغير ذلك من الصفات التي ضيعتها الرأسمالية عند الفرد الانساني.

وملاحظة أخرى. يعتبر اللاهوتيون المسيحيون الانسان من حيث هو إمكانية. ففي مقدوره إما الارتفاع نحو ألوهية متسامية ومثله الأعلى الله - الانسان، أو الهبوط الى مستوى الحيوان. وينطلق نيتشه من مبدأ أن « الله مات ». (مات الله، عاش الإنسان المتفوق!) وهذا يعني أنه من واجب الإنسان

من الآن فصاعداً أن يوجه صعوده الممكن نحو الانسان المتفوق الذي يرسمه ،  
خلفاً للألوهية المسيحية . من حيث هو « الواقع الأسمى » ( ٩٠ . ص : ٣١٣ ) .  
بيد أن الطموح الى « واقع أسمى » وهمي سواء بسواء مع الارتقاء على طول  
السلم السماوي الذي يتيح للمسيحي المؤمن الظفر بفردوس لا وجود له هو الهدف  
النهائي لمذاباته الأرضية . وهذا هو السبب في أن فكرة الانسان المتفوق مشتركة  
( مع بعض التحفظات بالطبع ) بين العديد من الفلاسفة أصحاب الاتجاه المسيحي .

ولا بدُّ لنيته . من أجل التنبؤ بمجيء الانسان المتفوق . من النزول من  
مرتفعات الوهم الشعري السديمية كي يرجع إلى الأرض . وحين نزل إلى قرب  
الناس من جديد وعاد الى الجو الذي ييغضه ، جو « الرفق الديمقراطي »  
و« النشوة الأخلاقية » . شاهد على حين غرة بريق « الفجر » واستشعر « دلائل  
استعادة القوى » .

وهذا هو يسجل ان المجتمع المعاصر يتحسن بصورة محسوسة . يصبح أكثر  
« طبيعية » وأكثر مباشرة وأشد فظاظاً . ان الطبقة الحاكمة ( « مجتمع العاطلين  
والأثرياء » ) تتخلص من « نفاقها الأخلاقي » ومن وهن ارادة القوة عندها  
وتمتلئ ، سخرية حيال « المشاعر العظيمة » .

ويرتفع عند الأفق « الشبح الرهيب والمضيء » « لحرب لم يسبق لها مثيل . ان  
« الرجال الرائعين » ، الغزاة المقبلين للبلدان والشعوب ، يصبحون ممكنين من  
جديد ، كما أن مرتبة من المحاربين الذين يقولون « نعم » للهمجي والوحش  
الكاثر تعود إلى الصف الأول في السياسة الداخلية والخارجية على حد سواء .

ولا يخفى على نيته أن الطور الجديد لتطور أوروبا يتسم باحتداد « المنافسة  
الهوميرية » بين الممثلين المختلفين « للمجتمع الأعلى » بصورة لم يسبق لها مثيل .  
بصراع في سبيل السيطرة في الميادين الاقتصادية والمالية والسياسية يعيد الى  
الأذهان ذكرى « مطاردة الانسان للإنسان » ! والباقي على قيد الحياة في هذا  
الصراع « قوي مثل الشيطان » . دقت ساعة « عصر الأفراد المتفوقين » . ومن  
الواجب السهر على الاسراع بانتصارهم وضمان ظفرهم التام « في أولادنا على  
الأقل » .

ليس من يجازف فيؤكد بأن أسطورة الانسان المتفوق، مثلها كمثل أية أسطورة معاصرة، تملك أي أساس نظري، لكن الأمر الذي لا مراء فيه هو أنها تخدم، موضوعياً، في دحض نظرية علمية معينة، وبالأخص نظرية التصور المادي لدور الجماهير والفرد في التطور التاريخي. الشعب هو خالق التاريخ: هذه الموضوعية العامة للمادية التاريخية، التي أثبتتها بألق ممارسة نضال البروليتاريا الطبقي، توقظ عند المفكرين البورجوازيين ارتكاساً صاخباً. ولا يبقى نيتشه، هو الآخر، على حدة، ذلك أنه فهم، كما سبق فذكرنا، الخطر الذي تشكله على نمط الحياة «الطبيعي» العقيدة القائلة إن الشعب هو القوة الحاسمة للإبداع التاريخي. فالجماهير الشعبية لا أهمية لها بالنسبة اليه إلا من حيث «تنسخ بغموض الرجال العظام عن كليشاهات مهترئة؛ وهي تبدي المقاومة حيال الكبار؛ وأخيراً فهي أدوات الكبار. وفيما عدا ذلك، فلتذهب الى الشيطان، وليرافقها علم الإحصاء»، (٧٥، ص: ٣٥٠). إن أسطورة الانسان المتفوق تشهد بكل وضوح في هذه الحال على المنعطف الذي انتقلت فيه السوسيولوجيا البورجوازية من ذاتية عفوية نحو تزوير مقصود للتطور التاريخي، نحو فعالية ارادية معارضة للتأويل المادي للتاريخ.

#### ٤ - مخطط «السياسة الكبرى»:

منذ الربع الأخير من القرن الماضي والرأسمالية الألمانية الشابة تعلن عالياً نواياها في احتلال مكان الشرف بين الدول العالمية، لكن هذه البورجوازية الألمانية الجبانة والمتردة، التي ابتاعت امتيازاتها الاقتصادية من الاقطاعيين الكبار، تعاني من «شلل في الارادة». ولقد ولد من هذا التنافر الواضح بين الطموحات الامبريالية و«شلل الارادة» تيار فكري استعاض عن الحقائق التاريخية والاقتصادية والسياسية برمزية صوفية لارادة القوة والانسان المتفوق والعرق «المتفوق» من السادة، وكذلك بفلسفة للاستبداد الأعى والحرب والحداد حيال الشعوب الأخرى. وكان نيتشه واحداً من رواد هذا التيار. وكان من واجب ألمانيا الجديدة، وفقاً للخطوط الكبرى لنظريته، كما تتخلص من «فقدان الشجاعة» عندها وتكتسب القدرة العملية على تحقيق أغراضها، أن

تتخلّى عن تلك السياسة الحقيرة القائمة على التذبذب الليبرالي بين « العاصا والمجزرة » وتنخرط في طريق « سياسة كبرى » يرسم في أعماله مخططها من أجل الأجيال الآتية.

ان أحد الحجارة الاساسية لهذه « السياسة » الكبرى هو « عقيدة » التراتب وبنية الوجود في مراتب وعصب. ويعلن نيتشه أن التراتب « قانون أعلى وسائد ». « تكريس للنظام الطبيعي ». وهو قانون لا سلطة عليه لأي قوة مستبدة ولأي فكرة معاصرة. ومن المفروغ منه أن نظام المراتب والعصب مقام في ارتباط مباشر مع ارادة القوة التي تمنحها الطبيعة للأفراد البشريين. وبقدرا ما يعطى الفرد مزيد من إرادة القوة تكون غريزة السيطرة أشد حدة عنده وتكون قيمته الشخصية والاجتماعية أعلى. ان العاجز عن القيادة ينبغي له الخضوع. « إذا كنت مبدعاً فأنت في عداد الأحرار. وإذا كنت ذلك الذي ينصاع للأشكال فأنت عبدهم وأداة لهم » (٨٦. ص: ٢٥٠). وهكذا فان « عنصر البعد المؤسسي » ينقض من الوهلة الأولى على أولئك الذي جعلتهم شروط وجودهم الاقتصادية في وضعية الطبقة المضطهدة.

ويجب أن نشدد بهذا الخصوص على حجة أخرى يقدمها نيتشه تأييداً للتراتب الاجتماعي. ألا وهي « الاهتمام » بالحضارة. ففي يقينه أن « حضارة عليا لا يمكن أن تنشأ إلا حيث تقوم عصبتان متميزتان في المجتمع. عصبية الشغيلة وعصبية العاطلين عن العمل... عصبية الأعمال الشاقة وعصبية العمل الحر » (٧٦. ص: ١١٧) وحين يكون المقصود خلق حضارة لا تكون وجهة نظر توزيع السعادة ذات بال. فالحضارة تتطلب العبودية كما تتطلب ضحايا بشرية.

ان الاهتمام « بالحضارة العليا » وبعيديها، الأولبيين المختارين أو « الأوليغارشية الفكرية »، قد يؤول الى تأويل خاطيء « لعقيدة » التراتب. ومن المؤكد أن تصور الشغيلة المشبهين بعبيد مربوطين الى عربة الحضارة لا يثير أدنى شك بشأن الدور المعين لهم في المجتمع المنقسم الى طبقات أو عصب. لكن ما هي الشريحة الاجتماعية التي يقصدها نيتشه حين يتحدث عن عصبية « العمل الحر » وعن « الاوليغارشية الفكرية » من حيث هما الخالقتان الوحيدتان للحضارة؟

الأنتليجنتزيا؟ لكنه ليس على استعداد لتخصيصها بالاشراف على الحضارة، بل هو يعلن بكل صراحة أن حضارة الارستقراطية «الحقيقية» ينشئها عنده البرابرة والغزاة: «ان من واجبنا أن ننظر ببرد الى الطريقة التي بوشرت بها أية حضارة عليا على هذه الأرض. ان رجالاً لا يبرحون على مقربة شديدة من الطبيعة، همجيين بكل ما في الكلمة من هول، رجالاً كاسرين لا يبرحون أصحاب ارادة سليمة وشهية للقوة لم تمس قد انقضوا على أجناس أضعف وأكثر خضوعاً ومسألة... أو على حضارات قديمة مهترئة» (٧٨، ص: ١٨٠-١٨١). وحين يؤكد نيتشه أولية الغريزة على الفكر يجعل هذا الفكر رهناً بنوعية وكمية محددين بيولوجياً لارادة القوة. لا بد للمرء أن يكون «مشكلاً ومنحوتاً» من أجل فعالية الذهن، وليس امرؤ يملك الحق في الحكمة إلا إذا خوله أصله ذلك: وهنا أيضاً يلعب الأجداد و«الدم» دوراً جازماً (٧٨، ص: ١٣٤). ولذا لا يمكن أن يكون خالق القيم الحضارية والأشكال الجديدة للحياة الفكرية والاجتماعية إلا طبقة اجتماعية حائزة على غريزة جبارة للسيطرة والقيادة، يعني الارستقراطية الحاكمة فعلياً.

وفي رأي نيتشه أن الحياة تخلق نفسها بنفسها وترتفع درجة فدرجة، وهي في حاجة الى هذه الدرجات والى التناقضات بين هذه الدرجات وبين الأفراد من البشر الذين يرتقونها. وحتى الوقت الراهن كان كل ارتفاع للنمط البشري من عمل مجتمع ارستقراطي، وهذا ما سوف يكون دائماً: وبكلام آخر فقد كان ذلك الارتفاع من صنع مجتمع متراتب يؤمن بوجود الفوارق الشديدة بين الناس، وهو في حاجة الى شكل ما من العبودية (٧٨، ص: ١٨٠). ويستخدم نيتشه هذا البناء النظري البسيط كرافعة في محاولة لقلب جميع «الأفكار المعاصرة» والمثل العليا للعدالة الاجتماعية المنادى بها على رؤوس الاشهاد، سواء أكان المقصود الرغبات اللبرالية الساذجة في مساواة صورية في حقوق المواطنين في المجتمع البورجوازي أم نظرية علمية بصورة دقيقة مؤسسة على القوانين الموضوعية للحركة الاجتماعية.

ان محاكمة نيتشه بالغة التبسيط والانتظام. فهو يقتصر على ضروب من نفس

الموضوع الواحد كما يصم القارئ بصخب شلال من الأقوال المأثورة والمفارقات ويقنعه بأن « المساواة جنون » يؤول بصورة لا مندوحة عنها الى الانحطاط والى ضياع البشرية جمعاء. ذلك أنه ينظم هذه المسخرة كلها كي يبرز في الفصل الأخير منها الفكرة القديمة القائلة ان « الغني على حق دائماً في مواجهة الفقير ». وهو يقول في الحوار الذاتي الذي يحتم هذه المسخرة: « حين ينتزع الغني من الفقير حاجة تخصه.. تحدث خطيئة لدى الفقير. ان الظلم الذي يرتكبه القوي، وهو الظلم الأبعث على الغضب في التاريخ، ليس كبيراً كما يبدو. فالشعور الوراثي عند المرء بأنه كائن أعلى، وصاحب حقوق عليا، يمنح ما يكفي من الطمأنينة ويترك الضمير في حالة الراحة، ونحن أنفسنا... لم نعد نملك أي احساس بالظلم، فنحن نقتل ذبابة على سبيل المثال دون وخز من ضمير... وفي مثل هذه الحال يستبعد الفرد كما لو كان حشرة بغيضة، ان مكانه منخفض جداً بحيث لا يمكن أن يستثير ندماً يستمر طويلاً عند أحد أسياد العالم » (٧٦، ص: ٨٧). وينصب غضب نيتشه على الفقير الذي يعتبره شخصاً فاشلاً فيزيولوجياً يحاول أن يسرق من الغني سلطانه و ثروته وأن يدمر تراتب القوى المقام من علي. ان الفقير كسول أنكرت الطبيعة عليه الطاقة الحيوية الضرورية من أجل تأكيد الذات من حيث هو فرد حر، وبالتالي فليس في وسعه أن يكون أكثر من سلعة.

وتشكل هذه العتبة بداية هجوم نيتشه على الليبرالية والديمقراطية والاشتراكية دفاعاً عن الحرية. ليس ما يسيء الى الحرية كمثّل إساءة المؤسسات التمثيلية التي يشكل ظهورها العرض الأول والأخطر لانحطاط « الأشكال السليمة للحياة ». ان الهوة الفاصلة بين الجماعات البشرية المختلفة تمتلئ اذن، وغرائز المرتبة تهن، والسادة الأقوياء القادرين على الاحتفاظ « بالجمهور » في حالة الخضوع يستعاض عنهم « بجمعيات من الرجال العاقلين والتجمعيين ».

ويعرف نيتشه ثمن الديمقراطية البورجوازية بالرغم من أنه يشكل فكرة مبالغاً فيها عن الخطر الذي تكشف عنه. هو يرى جيداً، من جهة واحدة، أن الديمقراطية المقصورة على تقرير صوري لمساواة جميع المواطنين أمام القانون يمكن أن تستخدم في مصلحة الطبقة الحاكمة لتربية « شغيلة ثرثارين وفقراء

الارادة»، مكيفين مع عبودية مستترة تحت غطاء ديمقراطي زائف. ومن جهة ثانية لا يستطيع أن يتصور دون قلق أن الديمقراطية البورجوازية العرجاء نفسها يمكن أن تصبح صديقة الشغيلة في نضالهم ضد النير الرأسمالي وفي سبيل الاشتراكية. وحين يواجه نيتشه بين جميع العناصر الإيجابية والسلبية يقول بكل حزم لا للديمقراطية. ان لعبة الديمقراطية لعبة خطيرة، لعب بالنار، والثرثرة الليبرالية عن «كرامة الإنسان» وعن «حقوق الجميع المتساوية» الخ.، تستثير عند عبيد الرأسمالية بعض الأفكار عن أوضاعهم وتدمر «براءة العبد». ولكن نيتشه ينبه الى الخطر، قائلًا إنه «ليس ما هو أخوف من طبقة عبودية وهمجية تعلمت أن ترى ظلماً في وجودها وهي تنهياً لأن تتأثر لذلك، ليس من أجلها وحدها بل من أجل جميع الأجيال» (٧٢، ص ١١٨). ان الديمقراطية تولد أدواء من غط «المسألة العمالية»، والاشتراكية، الخ...

ويتحول الفيلسوف بعد تصفية حساب الديمقراطية الى الهجوم على الاشتراكية. انه أقل ضيقاً في تعابيره هنا، والشتائم المبتذلة تصبح الحجة الأساسية عنده. ان الاشتراكية منافية للطبيعة. لماذا؟ لأنه لن يكون اذن فقراء او أغنياء، كما لن يكون بشر يخضعون وآخرون يعطون الأوامر. «الجميع يريدون الشيء نفسه، والجميع متساوون: والإنسان الذي ينطوي على عواطف أخرى يمضي بملء إرادته الى مستشفى المجانين» (٨٨، ص ١٨ - ١٩). واذا كانت الديمقراطية تعني انتصار «المبدأ التجمعي»، فالاشتراكية أخوف من ذلك أيضاً: «جنون الطغاة العاجز»، هؤلاء الذين هم فريسة «نار الثأر المجنونة» والذين يقننون نواياهم بالكلام المصول عن المساواة والعدالة والفضيلة. ومع ذلك يشير نيتشه «بالحرية». لكن ما الحرية؟ لاحظ توماس مان ذات يوم أن الفكرة الألمانية عن الحرية «مجاورة جداً بطابعها للهمجية التي تقاربها في أيامنا الحاضرة» (٦٧، هي: ٨٣ - ٨٤). وانه ليرجع من وجهة النظر هذه الى مارتن لوتر الذي دعا، باسم هذه الحرية الكذوب، الى قتل الفلاحين الثائرين كما لو كانوا «كلاباً مكلوبة» ونادى بأن كل إنسان يستطيع أن يكتسب الحق في الهناء الأبدية اذا انصرف الى فلق حيوانات الجر هذه وخنقها (٦٧، ص: ٨٠). هكذا كان نيتشه يتصور الحرية من دون أية طريقة مغايرة. الحرية؟ انها

سيطرة «الفرائز الحرية والظافرة» على «غريزة السعادة». ويقول نيتشه: «الانسان الذي أصبح حراً، وبالأحرى الفكر الذي أصبح حراً، يدوس بالأقدام هذا النوع من الرخاء البغيض الذي يحلم به البقالون والمسيحيون والبقرة والنساء والانكليز وغيرهم من الديمقراطيين... ان النمط الأرفع للإنسان الحر يجب أن يبحث عنه بالضبط حيث ينبغي قهر المقاومة الأشد... على بعد خمس خطوات من الطفيان، على عتبة خطو العبودية بالذات» (٢١٢، ص: ١٠٩).

ان الأشخاص الذين فسروا النيتشوية من حيث هي تيار فردي النزعة يرون عادة في نيتشه خصماً للدولة كائنة ما كانت. وليس هذا على درجة تامة من الصواب، بالرغم من أن نيتشه لا ينساق هو نفسه مع البريق الكاذب الذي يغطي به المنظرون الرسميون أصل هذه المؤسسة الاجتماعية وأهميتها. وفي اعتقاده أن الدولة «كهاشة فولاذية» تشد على المجتمع بحيث يبدأ تمايزه بتشكيل «بنية فوقية هرمية» جديدة. الدولة تنشأ بفعل «غريزة الحق» عند الأقوياء بهدف وضع حد «لهوس العنف المهنون» عند الضعفاء. فعند «الأقوياء» تصهر الطبيعة سلاح الدولة الصارم، هذا المنتصر فولاذي الذراع، التي تخضع لها بصورة عمياء الجماهير التي تجهل ما تقصده الطبيعة من «غريزة الدولة». ولذا كان من الضرورة بصورة مطلقة أن يتمكن البشر الذين يملكون «غريزة الدولة» من اعتبار هذه الدولة مجرد وسيلة، فيما تجميع المواطنين الآخرين هم «وسائل لتحقيق غرض الدولة». فالدولة منظمة سياسية خلقها «... رهط من الوحوش الكاسرة الشقراء»، عنصر من السادة والغزاة يفرض دون تردد، وهو يملك تنظيمياً حربياً ويتحلى بالقدرة على التنظيم، مخالفه الرهبة على سكان ربما كانوا يتفوقون عدداً بصورة لا متناهية، لكنهم يفتقرون الى التنظيم بعد ويضربون على وجوههم.... ويعلن نيتشه في مساجلة صريحة مع روسو: «أعتقد أنه تم الخلاص من الحلم بأن الدولة تبدأ بمقد. ما أهمية العقود بالنسبة الى ذلك الذي يملك القدرة على الأمر. الذي هو سيد بطبيعته، عنيف في أعماله وفي حركاته!» (٨٥، ص: ٢٧٧).

ويعلم نيتشه، منطلقاً من مستلزمات «السياسة الكبرى»، أنه من واجب الطبقة السائدة، اذا كانت عازفة عن الحياة في الحاضر وحده، أن تضع حداً الى



الأبد للبرالية والنزعة الديمقراطية (وبالتالي للاشتراكية). وأن تنشئ في ذاتها الإرادة، إرادة مناهضة بعنف للبرالية والديمقراطية، لا تعترف بالعرف أو السلطة أو المسؤولية لقرون عديدة. ويجب أن تنشأ عن هذه الإرادة دولة « مثالية » تضع حداً « لنشازات الديمقراطية في الرغبات » وتصهر للجماهير الشعبية « كماشة فولاذية »، شيئاً ما يشبه الأمبراطورية الرومانية أو الحكم المطلق الروسي. ويرى نيتشه أن روسيا هي « الدولة الوحيدة التي تملك اليوم أملاً في بعض البقاء، وتستطيع الانتظار، وتستطيع الوعد » بنقيض تلك « العصبية الحقيمة » للبرلمانية الأوروبية الغربية، وسوف تواصل قوتها النمو إذا لم يضعفها ادخال « البلاهة الديمقراطية » إليها (٢١٢، ص: ١١٠ - ١١١). وتوول جميع عباراته عن الدولة الى هذه المقالة: « اذا كنتم أضعف من أن تعطوا أنفسكم القوانين، فيجب أن يجنيكم طاغية تحت نيره قائلاً لكم: « اخضعوا، صروا بأسنانكم، لكن اخضعوا »، وسوف ينصهر الخير والشر في هذا الخضوع » (٨٦، ص: ٢٧٤).

ولا ينسى نيتشه أيضاً ما للدولة من وظائف « تربوية ». وتستقيم هذه التربية، بالنسبة الى الطبقة الدنيا من المجتمع، الشغيلة، في تحويلهم الى عبيد. وهو يقتاط بصورة عارمة لأن الشغل، في شروط الديمقراطية البورجوازية، يملك بعض الحقوق والحريات الدستورية، حتى اذا كانت حقوقاً وحریات شعبية ليس غير، واذا كان يشعر أنه في وضع جيد جداً بحيث لا تخطر له المطالبة بالمزيد. ولا عجب في أن يروح العامل يعتبر أن وجوده بائس ومجحف. ويضع نيتشه النقاط على الحروف حين يقول: « حين يريد المرء هدفاً فيجب أن يريد الوسائل من أجله: اذا كان ثمة حاجة الى عبيد - ومثل هذه الحاجة قائمة! - فلا يجوز تكوينهم من حيث هم سادة » (٧٧ آ، ص: ٢٢٩).

انه يرى في الدولة « لا أخلاقية منظمة » وظيفتها في الداخل السياسة وتشريع العقوبات وحماية الملكية والتجارة والأسرة ونظام الطوائف، وفي الخارج الحرب والفتوحات. وهو يحجر الطبقة الحاكمة من جميع الالتزامات حيال المواطنين. لكنه لا يبقى أمامه، كي يرر عشوائية هذه الطبقة التي تستخدم

المؤسسات الاجتماعية كسلاح يضمن سيطرتها، سبيل سوى المناداة بعقوبة سلطة الدولة عقوبة من «مرتبة طبيعية» وتحقيقاً للقانون الكوني «لإرادة القوة».

وفي مخطط «السياسة الكبرى» يعود مكان لا يستهان به لاسطورة الصراع الأبدي بين عرقين، «عرق السادة» و«عرق العبيد»، وهو الصراع الذي يحدد، وفقاً لتصور إرادة القوة، مجرى الأحداث العالمية ومآلها. ويمكن أن يقال دوناً مبالغة إن كلمة «العرق» الصغيرة لا تخدم هنا من حيث هي علامة رمزية في نعت «الأقوياء» و«الضعفاء» فحسب، بل من حيث هي حتى درجة ما ترياق لحل مسائل عديدة من قضايا الحياة الاجتماعية.

ويدرك نيتشه جيداً أن الممارسة التاريخية («تجربة كل يوم») تطعن في النظريات العنصرية، لكنه مع إقراره بهذه الحقيقة لا يستطيع الموافقة عليها، والافقت تأملاته عن العرق كل معنى. فعلى الرغم من «تجربة كل يوم» يواصل التأكيد على أن ما يُزعم وجوده عند الناس البسطاء من «شبق منفر» و«غيرة حقيرة» و«غطرسة فظة». ينتقل بالضرورة الى الأطفال، مثله كمثل الدم المنحط. فالوراثة لا يمكن تعديلها، بل كل ما في الامكان هو تقنيها.

إن الخليط من غريزة السيطرة وغريزة الخضوع عند نفس الفرد الواحد يؤدي الى تسوية الشخصية، الى إضعاف «عاطفية البعد»، الى دمار العرق الأرستقراطي، وأخيراً الى انحلال الروابط الاجتماعية انحلالاً تاماً. وهنا بالضبط يكمن السبب في انتشار الأفكار الديمقراطية والاشتراكية في أوروبا الغربية، وفي الحماسة العامة لمذهب المساواة العمومية التي كان المجتمع القديم حراً منها، مثلاً في اليونان أو الهند حيث كانت العروق المتفوقة تحافظ بكل عناية على «نقاوتها» وتبقي على حواجز العروق والطوائف.

ويعرف نيتشه جيداً أنه لا وجود للعروق «النقية»، بل ليس هنالك سوى عروق «نقيّت» بفضل الانتقاء والتربية المديدين، أو بفضل تكيفات لا حصر لها وفقاً لتعبيره بالذات، يعني عروقاً منفصلة عن كتلة الشعب، عروقاً - طوائف. ويتم مثل هذا الانفصال في كل عصابة حاكمة بقدر توطن قوتها وبقدر تخصصها في «وظائف مختارة»: وظائف القيادة والتشريع. وهو يشير الى أنه

حيثما تصبح القيادة شغلا يوميا (كما في عالم التجارة الكبيرة)، يظهر ما يشبه «العروق النقية»، لكنها عروق تقتصر الى النبل الذي يميز «السادة الطبيعيين». وإما يعطي نيتشه أهمية كبيرة لاجراءات التربية والتكوين يأخذ الزواج بعين الاعتبار وينتهي الى ضرورة الانتقاء الاصطناعي. ففي رأيه أن الزواج هو الوسيلة الفضلى، الوسيلة الجذرية، من أجل تحسين العرق أو من أجل الحصول على عرق «نقي». كذلك تصرف في الماضي سلالات شهيرة. «أولاً كان شبان مجربون في شؤون الحب يتزوجون؛ ومن بعد كان لا بدّ لهم من التفكير في التمثيل، الخ... وباختصار في ذريتهم بالأحرى من التفكير في أنفسهم» (٨٠، ص: ٤٠٠). وإنه لمن المناسب الانتقال الى تشكيل أرستقراطية جديدة وفقاً لتلك الناذج. «لا يجوز لتلبية الغريزة أن تتحول الى ممارسة منهجية يكون العرق نفقة لها، يعني حيث لا يبقى مكان للانتقاء، بل حيث يتزوج الجميع وينجبون أطفالاً. إن اندثار أنماط إنسانية متعددة أمر منشود بصورة لا تقل عن أي تكاثر... يجب ألا يتم الزواج الا بفرض: ١ - بلوغ درجة أعلى من التطور، و ٢ - الحفاظ على ثمرات إنسانية متكاملة جداً. وفيما عدا ذلك، فلا استقرار يكفي، مع حظر الاخصاب... يجب أن تصبح الزيجات أندر حتى درجة كبيرة!... البقاء الخالص من العاطفية! ولا يجوز أن يكون هذا تضحية مقدمة للسيدات.. بل لتحسين العرق» (٨٠، ص: ٤٠٨ - ٤٠٩).

هذا الاستشهاد يذكرنا يمتقطف من التعليمات الخاصة بتربية الحيوانات، لكنه يبيط اللثام عن سر العنصرية بصورة أفضل من المباحث المفصلة «للعلماء» العنصريين. ويترتب عليه قبل كل شيء أن حامل النقاء الاسطوري للعرق هو الطبقة السائدة دائماً: فبفضل الشروط الملائمة المتوفرة لها تتركز عناصر العروق «الأسلم والأكثر قابلية للحياة»، وهذا هو السبب في أن هذه العناصر يجب أن تحتكر تكاثر الناذج «المتفوقة» للجنس الإنساني. ثانياً، إن جمهرة الشعب، الشغيلة، يدخلون إجمالاً في مقولة البشر من المرتبة الثانية، أصحاب الدم «المنحط» والوراثة «الردئية»، وتعزى مسؤولية أوضاعهم البائسة بأكملها الى الانحطاط الفيزيولوجي المزعوم؛ وإنه ليوصى بالحد من الزيجات والولادات بين الطوائف الدنيا حتى الحد الأدنى الضروري لتكاثر اليد العاملة بكميات ملائمة

في الفترة المأخوذة بعين الاعتبار، ومن المناسب في سبيل «تعزية» البسطاء من الناس تشجيع دور البغاء بمختلف الوسائل. ثالثاً، ايجاول نيتشه، بواسطة الانتقاء الاصطناعي للأفراد «الأفضل»، وتحديد التكاثر بين البسطاء من الناس، وتنظيم حياتهم وفقاً لقوانين اليونان والهند القديتين، ان يغري الارستقراطية الجديدة بالنظور الفتان لنظام اجتماعي مثالي يضحي فيه بعدد لا متناه من الأفراد «الضعفاء» في مصلحة «المختارين»، وتخدم فيه شعوب كاملة كخامات لخلق شخصيات «ثمينة» ومنعزلة تجسد «نقاوة» العرق وتخضع دون تدمير لإرادة القوة عندها، وهو نظام يتيح المحافظة على هؤلاء «المختارين» كما يتيح تربيتهم بصورة اصطناعية وتثقيفهم.

ولم يكن نيتشه قومياً ضيق النظرة بسماركي التوجه، كما لم يكن يعاني من «الشوفينية البيولوجية» ذات الاتجاه الفاشي، لكنه لم يوفر قط مع ذلك ريشته الشعرية كلما تعلق الأمر بالارتقاء «بوحوشه الكاسرة الشقاء» ذات الأصل الآري فوق الشعوب الأخرى، كما كان يشارك في نقاط متعددة في الأوهام المسيانية عن «الروح الألماني» وعن «ألمانيا كبرى» سوف يكون في وسعها تزعم «الولايات المتحدة الأوروبية»، الخ. وإذا هو انتقد بعنف سياسة بسمارك فليس السبب في ذلك أنه يتصور نفسه خصماً للقومية الألمانية، بل السبب في ذلك أنه كان يعتبر هذه السياسة بالغة الحقارة، إقليمية، دينية، غير جديرة بالروح البطولي عند الجرمان القدامى، ومخدرة لغريزة السيطرة الواهنة منذ زمن طويل في نفوس الألمان. كان يرى مشهداً ينتشر أمام ناظريه يمثل الأحداث المقبلة، غنياً بالحروب العظمى، وبالثورات وضد الثورات، وكان في وسع هذه الفوضى أن تلد مثله الأعلى الذي هو السيطرة المطلقة في أوروبا «للاستقراطية الجديدة» على العبيد الخاضعين، وهي السيطرة التي يتعذر التفكير فيها دون ملاط «العنصر الألماني». وهذا ما أتاح له، كما كان يرجو، ان «يكون قاسياً وأن يقول للألمان بعض الحقائق القاسية: والا من يفعل ذلك؟» (٩٠، ص: ٣٢٧). لقد كان يرى من الضرورة بمكان أن يوجه عين فكرهم نحو «الماضي البطولي» كي يرد اليهم «سعة النظر» ويستنهضهم إلى التفكير «على الصعيد التاريخي». يجب قبل كل شيء أن يكون المرء ألمانيا، «أن يكون جرمانياً»،

أن يكون من « العرق »، وعندئذ يكون في مقدوره أن « يقطع بشأن جميع القيم واللاقيم » في المنظور التاريخي وأن يملئ قيمه على الشعوب الأخرى. ولكن الألمان يتعفنون في قومية حقيرة، وبدلاً من الانتفاع من الأوضاع الملائمة « كي يصنعوا من أوروبا وحدة، وحدة سياسية واقتصادية »، وكى يستولوا على الأراضي، نجد « هذا العصاب القومي الذي ابتلت أوروبا به والذي يؤبد انقسام أوروبا الى دول صغيرة، وهذه السياسة الحقيرة القائمة على التحزبات... (٩٠، ص: ٣٢٩).

حين يدور الحديث عن هجمات نيتشه على الألمان وعلى الرأي العام المثقف الألماني وعلى « الإقليمية الألمانية »، الخ، لا يجوز أن يغيب عن البال أيضاً عامل فردي وبالغ الأهمية مع ذلك يتضح بصورة خصوصية في مؤلفاته ورسائله الأخيرة، ألا وهو كبرياؤه الجريح واصله المرضي. انه ينادي بنفسه نبياً، لكن المثل القديم القاتل « لا كرامة لني في وطنه » يتحقق فيما يبدو هذه المرة أيضاً. وإن يقينه بأن « من الأنبياء من يصبحون كذلك بعد الموت » لا يخفف عنه مطلقاً. لقد بدأت شهرته تبرز هنا وهناك، والازدراء الذي يبديه وطنه حياله لا يرح يثقل عليه ويشير غيظه. « اكتشفوني في كل مكان، وهو ما لم يفعلوه في هذا البلد الأوروبي التافه الذي هو ألمانيا... » ولا يحرم نفسه هنا أيضاً من الانسياق مع المبالغة، لكن حقيقة هذا الانكار تفقده السيطرة على أعصابه: « وأما المحترمون الآخرون من معارفي من بين الألمان وحدهم، فهم يجبروني أنهم ليسوا من رأيي دائماً... » (٩٠، ص: ٢٧٦، ٢٧٨، ٢٨٠). ومن هنا هذه النتيجة: « الفكر الألماني جو لا يناسبني إطلاقاً » (٩٠، ص: ٣٢٩).

ولا بدّ من الإشارة في الوقت نفسه الى أن نيتشه داعية نشيط للعدمية القومية والى أنه أحد المنظرين الأوائل للكوسموبوليتية البورجوازية، فهو « الكوسموبوليتي المعاصر » الأول. ولا تناقض هنا. فالكوسموبوليتية لا تعني إنكار القومية، بل الأمر على النقيض من ذلك، فالعدمية القومية تركز دائماً على القومية النزوع الى الحرب لدى بورجوازية هذا البلد أو ذاك الذي يزعم الحق في دور قيادي حيال البلدان الأخرى. وتفيد العدمية القومية، أولاً، من حيث هي وسيلة لنزع السلاح الايديولوجي للشعوب المدافعة عن كرامتها

واستقلالها الوطنيين، وثانياً من حيث هي شعار لاعادة تجميع القوى الصدامية للرجعية الرأسمالية ضد الاشتراكية بزعامة الدولة الأقوى في الفترة المأخوذة بعين الاعتبار .

ويعارض نيتشه القومية « الضيقة » باسم هذا الهدف الذي يتوق إليه في مصلحة « ألمانيا كبرى » مقبلة . لقد رأى جيداً أن تطور الرأسمالية في أوروبا يطيح بالحواجز القومية، ويخلق نظاماً إقتصادياً أوحداً، ويسوي ما في الحياة والثقافة من فوارق لدى الطبقات السائدة، وأن الجماهير الكادحة، بصورة مستقلة عن انتسابها القومي، تنظم وتنخرط في النضال في سبيل المثل العليا الاشتراكية، هذا النضال المشترك بين جميع البشر المضطهدين والمستثمرين من قبل الرأسمالية، وأن بعض الاتحادات التي تقيمها بورجوازية بلدان مختلفة (ومثال ذلك تحالف البورجوازيين الفرنسية والألمانية بهدف خنق كومونة باريس) توازن التضامن البروليتاري الأممي، وأخيراً وبإيجاز أن أوروبا تنوق الى الوحدة . لكنه لم يكن في وسع نيتشه بالطبع، وهو يسجل هذه الحقائق، أن يسبر أعماقها جيداً . إن العملية الثنائية لتوطيد القوى الطبقية، المحددة موضوعياً بتطور نمط الانتاج الرأسمالي ونضال الطبقات في المجتمع البورجوازي، تتبدى في وعيه النظري من حيث هي ظاهرة تكوّن عرق من البشر فوق القوميين (أوروبي المستقبل)، وهو ما يرافقه تشكيل تنظيم دولتي أوروبي أوحداً، « الولايات المتحدة الأوروبية » .

من هم « أوروبيو المستقبل » هؤلاء ؟ وفيّ تستقيم رسالتهم ؟ حين يتحدث نيتشه عنهم يميز من جديد نمطين بشريين « متباينين فيزيولوجياً »، حرين من « عصاب القومية » ومن كل شعور وطني وتعلق وغير ذلك من « مستبقات » المجتمع الديمقراطي . ويلاحظ أنه يحدث في شروط التطور الحالية التي تؤول الى تسوية الأمم الأوروبية أولاً « تسوية ثابتة وإذلال الإنسان حتى التفاهة »، يحدث تكوّن حيوان تجمعي « نافع ومنافع » متكيف مع العبودية، وثانياً ترقى وصعود بعض الأفراد الأقوياء من أصحاب الصفات الاستثنائية، هؤلاء الذين هم سادة مستبدون . ولسوف يشكل أولئك، في أوروبا الغد، عرقاً « فوق قومي » من العبيد، ويشكل هؤلاء عرقاً « فوق قومي » من السادة .

ويرى نيتشه أن هذين العرقين سوف يتشكلان بفضل تركيب للصفات الأشد تمييزاً التي تميز وتفاضل بين السادة والعبيد. ففرق السادة سوف يتشكل انطلاقاً من خصائص الارستقراطية السائدة: إرادة القوة وتضامن العصابة، الخ. بيد أنه يعتقد أن هذه الصفات موزعة بصورة متفاوتة بين الطبقات الحاكمة في أوروبا، وهي أوضح في الشعوب التي حافظت على نقاوة دمائها. أي شعب سوف يكون «الشعب المختار» الذي سوف يعمل على حشد عرق السادة «فوق القومي»؟ من السهل الجواب عن ذلك. لنعد الى تأملات نيتشه عن شلل الإرادة الناجم عن اختلاط «العروق» (٧٨ أ، ص: ٦٧١ - ٦٧٢). إن البحث عن شعب ذي إرادة صلبة يقود نيتشه... الى بروسيا. فبروسيا هي بلاد «الشعب المختار». ونحن نفهم الآن معنى هذه العبارة التي يبدو أنها أطلقت بمحض الصدفة: «ان نقطة انطلاقي هي الجندي البروسي»، كما نفهم المدائح الحماسية التي يرفعها الى «النمط الأقوى والأبرز بعد في ألمانيا الجديدة»، الى أصحاب النفوذ العسكري في براندنبورغ، وتقريظه لفضائل العسكريين البروسيين الذين يشكلون المثل الكلاسيكي للتناقص في فن القيادة والخضوع (٧٨ أ، ص: ٧١٨).

وتمثل أوروبا المتحدة لنيته قبل كل شيء من حيث هي تجمع عسكري موجه ضد خصومها الأرجح، روسيا وأنكلترا. ويخشى نيتشه روسيا لأنه يرى، كما يعترف هو نفسه، أن قوة الإرادة فيها أشد بأساً منها في ألمانيا أو في أي بلد آخر. وإنه ليعتقد أنه لا يتعين على أوروبا، كي تشق لها طريقاً الى المساحات اللامتناهية في آسيا، أن تتحد فحسب، بل أن تعقد العزم على أن «تصبح خطيرة أيضاً... وأن تصهر إرادتها الخاصة بواسطة عصبة جديدة تسود على أوروبا، وإرادة مرهوبة الجانب بعيدة المدى، قادرة على تحديد أغراض لها لآلاف السنين القادمة. وهكذا تنتهي أوروبا بصورة حاسمة من تلك الملهاة التي طالت كثيراً، ملهاة انقسامها الى دول صغيرة، ومن خصوماتها المتباعدة، السلافية أو الديمقراطية. لقد انقضى زمان السياسة الصغيرة. فالقرن القادم سوف يجلب معه النضال في سبيل السيطرة العمومية - الإلزام بسياسة كبرى» (٧٨، ص: ١٢٧). وهذا يعني أنه اذا لم تتحد أوروبا على أساس «الروح الجرمانى» فروسيا هي التي سوف تفعل ذلك. ومن هنا كانت رسالة «ألمانيا

الكبرى» في إجبار دول أوروبا الغربية على انتهاج «سياسة كبرى».

ونرى أن «اللوائح الجديدة» للسياسة الكبرى «توافق في الجوهر في هذا الميدان مع برنامج سياسة ألمانيا الخارجية في عهد غليوم، ألا وهي إجبار أوروبا على الاتحاد تحت هيمنة ألمانيا وحشد القوى الرجعية فيها تحت قيادة العسكريين البروسيين - ان هذا البرنامج، الذي استكمل بشعارات كوسموبوليتية وبنداءات تدعو الى رفض «القومية الضيقة» والى التخلي عن «وطنية سخيفة الجدوى»، إلخ، يمكن أن يكون له مستقبل أكبر.

إن صيغة إرادة القوة صورة عن BELLUM OMNIUM CONTRA OMNES [حرب الجميع ضد الجميع]، والحرب هي منطلقها ومآلها.

وحجة نيتشه الحاسمة دفاعاً عن الحرب وتسويقاً لها تستنجد بطبيعة الإنسان البيولوجية القائمة على «الأنانية العدوانية والدفاعية». فالإنسان «عنقود من الأفاعي المتوحشة المتشابكة التي نادراً ما تستكين لبعضها بعضاً» (٨٨، ص: ٥١)، حيوان كاسر تحفزه الى أفعاله غرائز مطلقة العنان. وأرهب هذه الغرائز وأعظمها جاذبية الرغبة في السيطرة، الظلم الى الثأر والغزو.

وليست الحرب محتومة فحسب، بل هي شرط لازم لتأكيد الحياة. وفي «حرب الجميع ضد الجميع» يحدث انتقاء للأفراد «الأجدر»، ويتشكل نمط إنساني «متفوق»، وتتألف الأرستقراطية السائدة. إن المجتمع أو الدولة اللذين يستبعدان الحرب محكوم عليها بالإلحطاط: فهما ناضجان من أجل الديمقراطية. ويختتم نيتشه قائلاً: «الحياة نتيجة الحرب، والمجتمع نفسه وسيلة لها». ان كل رأي يمنح السلام قيمة أعظم مما يمنح الحرب رأي مناهض للحياة، يعني خاطئاً، ذلك أن نيتشه لا يعترف للحقيقة بمقياس آخر غير «حياة النوع».

وتتألف العروق «المتفوقة»، مثلها في ذلك كمثل الأفراد «المتفوقين»، وتتضرس في الحروب، وفي النضال المتصل ضد شروط خارجية منافية، وفي النزاع مع جيرانها أو مع القبائل المتمردة. ويشهد على ذلك، في رأي نيتشه، من جهة واحدة ثبات العروق الارستقراطية في مدن اليونان القديمة، ومن جهة ثانية «تجربة المربين»... الأمر الذي يترتب عليه أن «الأنواع التي تحصل على



غذاء يزيد على الوفرة والتي تكون موضع أفرط في العناية والرعاية تميل في الحال الى الابتعاد بشدة عن نطها منتجة عدداً كبيراً من الاضطرابات والتشوهات (ومن الشرور الفظيعة أيضاً) « (٧٨، ص: ١٨٧). وتشبه أوروبا الحديثة مركزاً للتربية يتوفر للشعب فيه الشبع والاكتفاء والسلام. وهنا بالضبط يجد نيتشه السبب الرئيسي «لأنحطاط» الأمم الأوروبية وتدهور العروق «المتفوقة» التي كانت تسود القارة الأوروبية فيما مضى من الزمان. إن الحرب وحدها تخلق العرق وعظمة الشعب وتضمن تطور الحياة الصاعد «... نحن لا نعرف وسيلة أخرى تستطيع أن ترد للشعوب المتعبة تلك الطاقة الصلبة لساحة الوغى، وذلك الحقد العميق الذي هو حقد غير شخصي، وذلك البرود في القتل المتحد براحة الضمير، وتلك الحمية المنظمة المشتركة في سحق العدو، وتلك اللامبالاة المتكبرة حيال الخسائر الفادحة وحيال حياة الشخص الخاصة وحياة الناس الذين يحبهم، وتلك الزعزعة القاسية للنفوس...

«ولسوف تبتكر بدائل الحرب في أشكال مختلفة، لكن لعلها تبين أكثر فأكثر أن إنسانية رفيعة الحضارة، وبالتالي بالغة الأعياء، كما هي أوروبا اليوم لا تحتاج الى الحروب فحسب، بل تحتاج الى الحروب الأرهب - وبالتالي العودة المؤقتة المتكررة الى حالة الهمجية...» (٧٦، ص: ١٤٥ - ١٤٦).

ويتحدث نيتشه أكثر فأكثر، في مؤلفات الفترة الأخيرة من حياته، عن ضرورة توحيد أوروبا سياسياً، لكنه لم يتصور قط هذا التوحيد من حيث هو ظاهرة لا رقيب عليها تجري على أساس اتفاق بالتراضي بين الدول الأوروبية، كما لم ينسق قط أو يحاول إغراء الآخرين بطوباويات سلمية في هذا الشأن، بل هو يستخلص الضرورة الحتمية الداعية للتوحيد من إرادة القوة، يعني من الصراع بين الطامحين الفعليين والممكنين الى السيطرة في هذه المنطقة من الكرة الأرضية. وهكذا فلا بد أن تسبق توحيد أوروبا حرب كبيرة أو مجموعة من الحروب الكبيرة بين الدول الأوروبية.

وتؤول «لوائح القيم الأخلاقية» الجديدة الى النتيجة نفسها. ويصف نيتشه بحجة الحرب على اعتبارها «أم كل الأخلاق». وهذا هو يلجأ إلى باقة كاملة من

الأقوال المأثورة التي تجدد مارس إله الحرب، هذا الذي يقوم في الوقت نفسه بوظائف حارس الاخلاق « الطبيعية »، والفرض من هذا العرض كله بيان أن الإنسانية بدون الحرب تصبح صالحة ومتفتحة وحقيرة، وتشيع، وتفنئ أخلاقياً، الخ. « يصير التخلي عن الحياة العظيمة لدى التخلي عن الحرب » (٢١٢، ص: ٤٢).

وهكذا فليست الحروب، من جميع وجهات النظر، « ضرورة صارمة فحسب، بل هي عيد للشجاعة والقوة والقسوة واللذة المتفوقة لإرادة القوة وتجسيد « العاطفية العدوانية » لدى الحياة و« الحياة على النطاق العريض ». ولذا فإن كل مجتمع « سليم » مفهوم على طريقة نيتشه يجب أن يشيد على مبدأ نظام المدرسة الحربية التي تعكس الحياة بصورة أملأ وأعرق من أي نظام فلسفي، كما يجب على المحارب أن يصبح الشخصية المركزية في الدولة المنظمة على غرار الثكنة، ذلك أن دعم « الدولة العسكرية وحده هو الوسيلة الأضمن للحفاظ على العرف العظيم وتثبيت سيطرة غلط من البشر المتفوقين هو النمط القوي » (٧٧، ص: ٨). وهذا هو السبب في أن نيتشه يجيى بحماسة فائقة « تطور أوروبا العسكري » متكهناً بأنها سوف تتطور لتصبح ثكنة كبيرة.

إن المثل الأعلى للإنسان هو في رأيه المحارب الذي يقول « نعم » للهجمي والوحش الكاسر. ولا يمكن أن يتحقق « تجديد أوروبا » والرجوع الى الممجية، في رأيه، الا باقامة « خدمة عسكرية الزامية مع حروب حقيقية حيث لا مكان للمزاح »، وبتنشئة جميع السكان الذكور بروح الصلابة العسكرية وتنفيذ واجب الجندي. « يجب أن تحبوا السلام من حيث هو وسيلة لحروب جديدة. والسلام القصير أكثر من السلام الطويل »، هكذا يخاطب زرادشت رفاقه في السلاح. ويستطرد: « تقولون إن القضية الصالحة هي التي تكرر الحرب بالذات؟ وأقول لكم: الحرب الصالحة هي التي تكرر أية قضية. فالجرب والشجاعة صنعتا أشياء عظيمة أكثر مما فعلت محبة القريب... أنتم قبيحون؟ حسناً، يا أخوتي! التفوا بالسمو الذي هو معطف القباحة! التمرد - هذه نبالة العبد. لتكن نبالتكم الطاعة! ليكن أمركم بالذات من الطاعة: فالمحارب الجيد يفضل « يجب عليك »

على «أريد». ويجب أن تسعوا لأن تؤمروا بكل ما تحبون... وهكذا عيشوا حياتكم طاعة وحرماً. ما جدوى الحياة الطويلة! أي محارب ينشد أن يكون موضع المدارة! « (٨٨، ص: ٦٢، ٦٣). كان زرادشت يحمل مجاهرة من الجند يرتدون سیدارات متشابهة ويتجمعون في ثكنات غوزجية، جهرة من الجند «يصادف عندهم الحقد من النظرة الأولى» وهم مستعدون لدى كلمة واحدة منه للارتقاء في أوار القتال الجهنمي.

ويمكن القول أن نيتشه خلق أمثلة «كلاسيكية» للدفاع عن الحرب، ووضع العالم التي ترشد الرسل الحاليين للعدوان والعسكرية. ومهما يكن من شيء، فإن الأوضاع العالمية اختلفت بصورة جذرية منذ ذلك الحين؛ وعلى الرغم من استمرار الرأسمالية في المطالبة بالتضحيات البشرية، مثلها كمثل مولوخ الذي لا يرتوي، فليس في مقدور جميع منظري العدوان، بما فيهم أشدهم هياجاً - بل ما أبعدهم عن ذلك - أن يعطوا أنفسهم الحق بامتداح الحرب بمثل لامبالاة نيتشه. كذلك تبدل تكتيك المدافعين عن نيتشه: فهم يفضلون صمتاً ضمناً بشأن هذه النقطة المكشوفة جداً من فلسفته. وإذا بلغت المسألة هذا الحد مثل تقرير العدوان ورومانطيكية المغامرات العسكرية من حيث هما مجرد مغالاة شرعية ترمز إلى اللعب الباطني للأهواء التي تغمر الإنسان وإلى نضال باطن باسم الكمال الذاتي وارتقاء الشخصية، «نضال عميق وحاسم في نفس كل فرد وفي نفس الشعوب، داخلي، غير منظور وغير مسموع، يسبغ نيتشه عليه معنى وجودياً» على حد تعبير كارل جاسبرز (١٦٤، ص: ٦٤٦). ولن نعترض، ليس لأنه على صواب، بل لأن هذا التعليل لا يجتث الروح العسكري عند زرادشت ويكتفي بأن يجعل من شيطان الحرب المشؤوم شيطناً صغيراً غاوياً. يوجب سراً في الإنسان التعطش إلى المعارك والفتوحات.

بعدما درسنا المبادئ الأساسية لفلسفة «مراجعة جميع القيم» وعواقبها التصورية في الميدانين الأيديولوجي والسياسي، سوف نحاول في تالي هذه الدراسة أن نتبع أثرها في الفكر الفلسفي لألمانيا البورجوازية دون أدعاء باستنفاد القضية: إن هذه القضية «لا ينضب لها معين»، لأن فعل نيتشه يتجاوز إطار مدرسة معينة طبعاً ويتناول عدة تيارات فلسفية.

## الفصل الثاني

### من زرادشت الى « أسطورة القرن العشرين »

« ألم ييلفكم بعد خبر أولادي ؟ »  
هكذا تكلم زرادشت

قليلا ما كانت مؤلفات نيتشه تباع أثناء حياته، وكان استيائه شديداً لأنه لم يفهم ولم يُقبل. لكنه كان يؤمن بحسن طالعه ويأمل في أن تأتي ساعته: « سوف يجد غايته ذات يوم، وهو يوم بعيد لن يقع بصري عليه. عندئذ يكتشفون كتيبي، وعندئذ يصبح لي قراء. ومن أجلهم ينبغي لي ان أكتب، ومن أجلهم ينبغي لي تحديد أفكاري الأساسية » (٣٤، ص: ٣٢٩).

ولم يخطيء نيتشه، فقد دقت تلك الساعة. فقد جعل الاهتمام بمؤلفاته يتضخم بصورة صاخبة اعتبارا من أواسط التسعينات من القرن الماضي. فالاعتبارات « غير الفعلية » التي أكد فيها على خلافه مع عصره أصبحت فعلية على حين غرة، فاذا هو الزبي الشائع، واذا هو يكرّس بعد وفاته « حبراً أقدس » (بمعنى الكلمة الحقيقي والمجازي) للفلسفة الجديدة، ويعمّد على اعتباره « شهيد الحقيقة الكبير ». وغمر البلاد تيار من الأدب التقريظي عن فلسفته وشخصيته، وعن مأساة حياته، وتفجرت خصومات محومة حول عمله. وأثار نظامه غير المألوف من العلم الفلسفي الأكاديمي، حيث تتخذ المصادرات النظرية المضجرة شكل المفارقات المرفهة والتكهّنات النبوية او الاعترافات الغنائية، والعري المقصود

والصفيق الذي يعرض به « قدس أقداس » المجتمع البورجوازي، مساجلة حامية في أعمدة المجلات الاجتماعية والسياسية والأدبية، وفي كراسات التعميم وفي الدراسات المتخصصة. والتف اسمه بالأساطير، فأسرع بعض النقاد الذين صدمهم بشططه ينعثونه بالمريض العقلي ويصدرون الحكم على فلسفته على اعتبارها ثمرة نفسية مرضية. لكن هذا المرض بالذات، الذي أصبح سبباً في مأساة شخصيته، قد استغله المعجبون به والأتباع لتحقيق الاثارة واجتذاب حلقة عريضة من القراء الى النيتشوية. وأسرعت جميع التيارات الايديولوجية والفلسفية والأدبية والفنية تتخذ لها موقفاً حيال ميراث نيتشه الفلسفي والأدبي، وتدعي حقها في هذا الجزء أو ذاك من الميراث، محاكية في ذلك الاتجاهات السائدة.

ومن المفروغ منه أنه من قبيل تبسيط الأمور أن نجعل من تغلغل النيتشوية الجارف في الحياة الفكرية للمجتمع الألماني في ذلك العصر مجرد زي شائع وأن نعتبره من صنع الأتباع والمنظرين المقرطين الذين لا أسماء لهم والذين تستقيم حرفتهم، تحت لصاقة الايديولوجية، في اشباع الجو بفقاعات الصابون، لأن هؤلاء لم يكونوا إلا موجهين. فقبول نيتشه أو رفضه، هذه مسألة لن تحل بالرغبات الذاتية عند المعجبين به، ولا بالالاحاح اللجوج لأصدقائه الذين كانت لهم أهميتهم هم أيضاً - بل بمتطلبات العصر بالذات. وهذا ما يفسره في المحل الأول التقدم الحاسم، الاقتصادي والسياسي، الذي حققته الرأسمالية والذي يتوافق مع الانتقال الى القرن العشرين، والذي تشكلت بفضلها قوى اجتماعية جديدة رأت في النيتشوية رمزاً لايمانها. وسرعان ما سجل اسم نيتشه بصورة دائمة في « الفلسفة الكبرى »، وأصبح عمله بعد الآن موضوعاً لأبحاث أكاديمية. ولقد كان له معجبون متحمسون من بين المفكرين البارزين، المستقلين عن أية مدرسة، مثل هرمان كايسرلنغ وثيوبالد زيغلر وثيودور ليسنغ وكارل جونغ، مؤسس مدرسة « علم النفس التحليلي »، وهانس فاينجر الكانطي الجديد، وألواس ريغل الوضعي، واميل هاماشر الهيفلي الجديد، وآخرين. بيد أن أثره الأساسي في الفكر الفلسفي الألماني يعود الى فلسفة الحياة عنده.

ومع ذلك لم يساهم شيء في نشر أفكار نيتشه بقدر الأدب. ذلك ان هجماته الموجهة ضد الأخلاق التجمعية، وتمجيده الشاعرى «للحيوان الكاسر الأشقر»، وتبشيريه بالانسان المتفوق، استؤنفت جميعا من قبل عدد كبير من الكتاب التافهين الذين يعيشون على استغلال غرائز الانسان الخفية. وغمر سوق الكتاب طوفان من الروايات والمسرحيات والقصص، شعراً ونثراً، عن مغامرات عدد من صغار وكبار «المتفوقين المجردين عن الضمير والشرف»، هؤلاء الذين «الأشياء جميعاً مسموحة لهم». وشيئاً فشيئاً أصبح نيتشه معبود الجناح الأيمن من التعبيرية الألمانية الذي كان يجد القوة القدريّة للأهواء ومأسوية الحياة الانسانية.

ولم «تلهم» أعمال نيتشه الأدباء التافهين والهواة البوهيميين والكتاب من أصحاب الاتجاه الايديولوجي ذي النزعة الامبريالية فحسب، بل اجتذبت بعض أساتذة الكلمة الكبار حقاً، المنتسبين الى مختلف المدارس الأدبية والمنادين بمختلف الآراء السياسية. لقد تأثر البعض به بفعل «راديكاليته الأرستقراطية» واحتقاره «للرعاع»، ورأى البعض الآخر فيه شاعر الحرية الفردية وبشير «الفكر الحر» وصاحب الاتهام الفعال والجراح بحق البورجوازيين الصغار المثقفين والناقد اللامع للنفاق والمراءاة البورجوازيين، الخ، وكانوا يغفرون له من أجل ذلك أو لا يلاحظون أحياناً طوباوياته الرجعية «الايجابية» التي عرف ايديولوجيو الامبريالية، دون أن يتعبوا عقولهم كثيراً، كيف يستخلصون منها ما يناسبهم من تصورات عن العالم. وتحمس آخرون «لفوضويته النبيلة» وعاطفيته المدمرة شبه الثورية وما نادى به من «مراجعة القيم جميعاً»، متجاهلين دعواته الى الانضباط والى «سياسة كبرى» تسحق الحريات الديموقراطية. وكانت الدعاية لأفكار النيتشوية الجاهلية والفلسفية أحد الأغراض الأساسية لحلقة ستيفان جورج الشعرية والمجلة التي يصدرها بعنوان «أوراق للفن»، وهي حلقة كانت تضم «أرستقراطيين فكريين» يشتغلون بعلم الجمال وبعض الرمزيين والرومانسيين الجدد الذين لم يرضوا عن «طابع الاتباع البورجوازي والمصول» أو عن «الروح العامي الهش لرسل الواقع». كان شعر حركات النفس «المرهفة» وتشوه العواطف العشقي والحرية الباطنة مطلقة العقل يأتلف مع عبادة نيتشه والاحتفال الطقسي لدى مؤسس هذه الحلقة.

وكانت فلسفة الانسان المتفوق ضد الانسانية وخطب زرادشت الهجائية المعبرة عن الحق على البشر تستر تحت رقة الأسلوب وبراعة وسائل التعبير. ومن المؤكد انهم ما كانوا يملكون جميعا ما يكفي من الذوق والموهبة، وما أكثر الغنائيين الذين جعلوا حرفتهم ان يترجموا الهامات نيتشه الى قصائد طموحة والى خطب مقفاة رديئة الذوق. وحين استلم النازيون السلطة في السنة الأخيرة من حياة جورج وجد هذا نفسه موضع رعاية مميزة بالرغم من أنه لم يكن يتمنى فيما يبدو ان يوحد «الامبراطورية الجديدة» التي كان يحلم بها مع الرايخ الفاشي.

ومن المعروف ان نيتشه اجتذب حتى درجة ما جيرهارت هوبتمان وتوماس مان وهنريخ مان وستيفان زفايغ وليون فوختفانجر وبعض الكتاب التقدميين الآخرين، ولم يكن هذا التأثير خصباً على الاطلاق بالنسبة الى أعمالهم (كما يؤكد ذلك النقاد الأديبون البورجوازيون)، لا من وجهة نظر تصورهم عن العالم، ولا من وجهة نظر منهجهم الفني.

ويشهد هنريخ مان على أن نيتشه أثر فيه بنقده الجذري «لعصر الانحطاط» وبسيكولوجية «الانسان المريض»، يعني بأسلوب في طرح قضية الأخلاق في المجتمع البورجوازي الذي أصبح لا أخلاقياً، وهي القضية التي كان الكاتب يعتبرها موضوعه الأساسي. لقد كان هذا الهوى جزية دفعت للانحطاط وللنزعة الفردية، ولشد ما كان بعيداً، كما يعترف هو نفسه بذلك، عن تشكيل المأثرة الألع في عمله الابداعي. وما أسرع أن تبددت أوهامه. ولم يكن أثر النيتشوية في توماس مان عمومياً أيضاً، بالرغم من أنه استمر مدة أطول وكان أبرز منه عند أخيه البكر. ويقول توماس مان: «ومهما يكن من شيء، فقد كان هذا الأثر من طبيعة معقدة، وكان مدموغاً بازدراء عميق حيال النفوذ الذي يريده الزي الشائع والذي اتسم به هذا الفيلسوف بالنسبة الى الجمهور وبالنسبة الى «الشارع»، وحيال هذا «الاحياء» المبسط، هذه العبادة للانسان المتفوق، هذه الجمالية على طريقة سيزار بورجيا، هذا النزاع حول الجمال والتفوق العنصري... اني لم أستعر منه أي شيء بمعنى الكلمة الحرفي، كما أني لم أستعر

منه تقريباً أي شيء عن ثقة... ما عساني أفعل بهذا التفلسف عن القوة و«الحيوان الكاسر الأشقر»؟ كانا بالنسبة إلى سبباً للضيق على وجه التقريب. ان تمجيده «للحياة» بالروح، هذه الغنائية التي كانت لها عواقب قاضية بالنسبة الى الفكر الألماني، لا يمكن تمثلها إلا بطريقة واحدة... بالسخرية. وصحيح أن «الحيوان الكاسر الأشقر» يمر في مؤلفات شبائي، لكنه مجرد تقريباً فيها من حيوانيته، فلا يبقى منه إلا العنصر الأشقر المنضم الى عنصر انعدام التفكير» (٦٤، ص: ٢٢٨-٢٢٩).

من الواضح ان الغرض الانساني لعمل توماس مان (ومثل ذلك عمل الكتاب الآخرين المذكورين أعلاه) لا علاقة فعلية له بتطبيق مصادرات النيتشوية الفلسفية والجمالية تطبيقاً صارماً. ان موقفهم الايجابي حيال نيتشه هو، في آخر الأمر، علامة احترام حيال فكر التمرد الانحطاطي عنده، حيث أعمتهم البروق المتألقة الصادرة عن احتجاجه العدمي، ولم يلاحظوا دائماً، خلف هذه البروق، تلك السحابة السوداء التي تصدر البروق عنها.

لقد انحشرت النيتشوية بصورة وطيدة، منذ نهاية القرن الماضي، في الترسانة الايديولوجية للبورجوازية الألمانية. كما استأنفها خلال هذه السنوات ايديولوجيو الجرمانية الجامعة، واستخدموها بصورة فعالة في سبيل «المانيا الكبرى». ان فكرة «السياسة الكبرى»، و«الحروب الكبيرة» في سبيل الهيمنة الأوروبية، والنداء الموجه الى الروح الحربي عند الجرمان القدامى، وتمجيد القوة الوحشية الشاعرى، والدعاية المحمومة لارادة القوة والفتوحات، الخ، قد استغلت جميعاً في معركة الفوز بفكر ونفوس الألمان الذين كانت الطغمة الامبريالية للملاكين الاقطاعيين الكبار الحاكمين تنهياً لاستخدامهم طوعاً للمدافع في حملتها العسكرية المقبلة ضد بلدان التحالف.

وخلال الحرب العالمية الأولى كانت نبوءات زرادشت ترن في الخنادق والثكنات بصورة لا تقل قوة عن صلوات قساوسة الجيش. ويقول مانفريد كيركهوف ان «زرادشت اتخذ قدوة... كان الجيل الجديد يؤمن بنيتشه، بالفكر الأرستقراطي، بنبالة جديدة وحقيقية. ولقد عانى هذا الجيل في الحرب «كل»



ما تنبأ به زرادشت... كان جيل الحرب العالمية الأولى، وقد تنكر للمثل الأعلى الغربي عن الحرية والتقدم، يعتبر نفسه امكانية جديدة كل الجدة. وعندئذ ولدت تلك الثقة التي كان من العسير جداً تخيلها فيما بعد، هذه الثقة التي أدت الى تحقيق الأشياء جميعاً للمرة الأولى. والتي جعلت الأشياء جميعاً غنية بالامكانات». (١٩١، ص: ١٩١-١٩٢). ويعرف الجميع ان التحقيق العملي لهذه الامكانات قاد الى انتصار الفاشية.

## ٥ - الفلسفة « الأكاديمية » للحياة . و. ديلشي، وج. سيمبل، وم. شيلر

على الرغم من أن الفلسفة تخلق غالباً في السحب، فالنظريات الفلسفية الجديدة لا تسقط من السماء، بل جذورها راسية في الأرض وهي تنبت من الحاجات الفعلية للممارسة الاجتماعية ومن تطور المعرفة من حيث هي نتيجة للفكر العارف الذي يكتشف سلطان الانسان المتنامي على ظواهر الطبيعة والمجتمع انطلاقاً من معرفة القوانين الموضوعية التي تتحكم بحركتها أو من حيث هي توقع لهذه الحاجات منقول الى الصعيد الايديولوجي ومحدد بمصلحة طبقية قد تكون واعية وقد تحدس غريزيا. ان أي نظام فلسفي هو في علاقة متلازمة مع قضايا عصره: ومهما يكن من شيء فلا بدّ له، كي يزعم الحق في فعل مستمر ومتسع، لا أن يعكس هذه القضايا فحسب، بل على الأخص ان يستبق الوعي الرسمي السائد عند الطبقة.

وتظهر التيارات الفلسفية الجديدة عامة في المراحل الانتقالية، إبان المنعطقات الاجتماعية الكبرى والثورات العلمية. وكان نيتشه السباق من بين الفلاسفة الألمان الى التكهّن حتى درجة كبيرة بالاتجاهات « الرئيسية » لتطور الفكر الفلسفي البورجوازي، ولايديولوجية العصر الامبريالي وسياسته، وقد عبر عن أفكار ومبادئ وضعت أسس فلسفة للحياة. بيد أنه لم يكن المفكر الوحيد الذي خمن وصاغ مبادئ انطلاق هذا التيار الفلسفي الذي ساد في المانيا في النصف الأول من القرن العشرين. فعلى عتبة فلسفة الحياة يقف أيضاً، كما

يعرف الجميع، ولهم ديلثي وجورج سيمل. ولقد سلك ولهم ديلثي في أبحاثه الفلسفية درباً مستقلة عن درب نيتشه وانتهى الى استنتاجات نظرية وتصورية تطابقت في نقاط عديدة مع استنتاجات نيتشه. وأما بخصوص جورج سيمل، فقد ارتكز في عمله على نتائج سابقه، لكن لا جدال بشأن جداراته بخصوص «تأسيس» هذه الفلسفة، وكائناً ما كان الأمر فهو أول سوسيولوجي لها.

وكما قلنا من قبل، فقد كانت هذه الفلسفة محددة بصورة مسبقة حتى درجة كبيرة بقضايا إعادة التسليح الايديولوجي التي كانت تواجه البورجوازية الألمانية في النصف الأخير من القرن التاسع عشر. تندسأ وتطور من جهة واحدة من حيث هي رد فعل على لامبالاة المذهب الوضعي في تصوره عن العالم، وكذلك انطلاقاً من الكانطية الجديدة وغيرها من المدارس الفلسفية، ومن جهة ثانية من حيث هي رد فعل على الصورية المعرفية لهذه المدارس. ان صياغة تصور عن العالم فعال وقادر على الصمود في خط الدفاع ضد الماركسية، وفضلاً عن ذلك على اجتذاب المثقفين والفئات الاجتماعية المتوسطة بفضل منظور نضال ظافر في سبيل «المصالح الحيوية» وفي سبيل «المجال الحيوي» للأمة الألمانية، يعني الرأسمالية الألمانية التي كانت تشق طريقها في السياسة الأوروبية الكبرى، وفيما عدا ذلك صياغة فهم للعالم يؤكد الحياة على اعتبارها ارادة قوة، على اعتبارها «الجزء الأولي»، هذا ما كان مطلوباً أكثر من أي وقت مضى. ومهما يكن من شيء، فان النيتشوية والتيار الفلسفي الذي يمثله ديلثي لم يندمجا في تيار واحد رغم «التطابق» بين عدد كبير من مفاهيمها التصورية والمنهجية. فقد شكلت النيتشوية الجناح الأيمن لفلسفة الحياة، وانحرف ممثلوها دائماً مع التطرف في ايديولوجيتهم وسياساتهم وتصورهم عن العالم على حد سواء، وبفضلهم تنتقل هذه الفلسفة بصورة مباشرة الى خلق أساطير الفاشية. أما جناحها اليساري (والأفضل أن يقال الليبرالي)، فقد اجتاحت شيئاً فشيئاً المقاعد الجامعية وتدرج بالاحترمية الأكاديمية، ووضع مقولاته ومفاهيمه الخاصة بقدر ما تسمح بذلك لاعقلانية النظام الشعورية وذاتيته، دون ان يتنازل قيد أغلّة عن توجهه التصوري أو عن نشاطه الانفعالي والاثني. لكن الفلسفة الأكاديمية للحياة تتوجه أكثر فأكثر وبصورة أشد تواتراً الى نيتشه ابتداء من سيمل، مستقية قوى الزخم

العملي لا من برهان علمي على مذهبه، بل من الهامات زرادشت الرمزية، وهو ما لم يفلح فيه ديلثي نفسه في السنوات الأخيرة من تدريسه الجامعي.

كان ديلثي السباق الى تنهيج فلسفة الحياة، فأعطاهما البنية التي وضعتها في مصاف النظريات الفلسفية الجامعية الأخرى. ومن المفروغ منه أنه لم يكن في وسعه، حين قام بذلك، أن يضرب صفحا عن التقاليد، بل لم يكن له بدّ، على النقيض من ذلك، من ربط هذا النظام الجديد بطريقة ما بالميراث الكلاسيكي بحيث يمكن تفهمه من حيث هو تعميم وتطوير لنتائج هذا الميراث الأفضل والأخصب. وسهّل عليه هذه المهمة أنه بدأ حياته العلمية بوصفه نصيراً لمثالية كانط المتسامية. كان يرى أن من واجب الفلسفة، كي تصبح معرفة للعالم الواقعي، العالم « كما هو وليس كما ينبغي أن يكون »، وكى تتخذ وظائف توجه حياتي وايدولوجي وأخلاقي. أن تلتفت من جديد نحو كانط الذي جعل من مسألة الطريقة التي يعطى الإنسان بها عالم الأشياء في ذاتها غير القابل للمعرفة - هذا العالم المائل له في « انفعالات وتصورات » ليس غير، في مشاعر النفس وحركاتها - . القضية الأساسية و« الأبدية » للبحث العلمي. ويقرر ديلثي قبل كل شيء الطابع التجريبي للمعارف الانسانية، ومن بعد يشيد على هذا التقرير مفهوم « التجربة الحياتية » التي يتخذها فيما بعد أساساً لبناء « الميتافيزياء الواقعية للحياة » المدعوة الى تحويل لا أدريّة كانط الى لا عقلانية جذرية، مثبتة ذاتيا وانترولوجيا. طاردة المعرفة العلمية من سائر ميادين النشاط الحياتي. ويزعم تاريخ الفلسفة كما يعرضه ان كانط لم يتمكن من حل القضية « الأبدية » التي صاغها بالنسبة الى العقل النظري إلا حلا نصفياً، تاركاً باب المظهر النسبي للمعرفة التاريخية مفتوحاً على مصراعيه. وديلثي هو الذي حقق حل النصف الثاني من القضية. وهو ما حاول القيام به في « نقده للعقل التاريخي ».

وكثيراً ما يستشهد ديلثي، بغرض تأسيس أفكاره، بهيغل الذي يمكن للمرء أن يخمن تأثيره بكل سهولة. مثلاً، في مفهوم « المعرفة الذاتية » و« تشييء الحياة » اللذين هما مظهران متحولان لمعرفة الذات وحركة الفكر الذاتية. بيد أن المرء لا يكشف هنا أية بنوة حقيقية، بل الأمر على النقيض من ذلك، اذ

ان « جدلية الحياة » الذاتية تدخل في نزاع مباشر مع جدلية فكر هيغل الموضوعية .

وينادي ديلثي عن طيبة خاطر بتبعيته لغوته الذي يعتبره أستاذه الأول في فلسفة الحياة . لكن البنوة في هذه الحال أيضاً لا تملك أدنى رابطة عضوية . إن الاسنادات الى فلسفة الطبيعة عند حكيم فيار والى تصوراته الشعرية . هذه الاسنادات التي تؤكد على طابع الحياة الابداعي . لا تفيد هنا إلا من حيث هي ذريعة لتعميمات فلسفية فضفاضة . ان أفكار هذا الشاعر والعالم الطبيعي التي تبت بصورة عميقة ومتألقة دينامية الحياة والأهواء البشرية تتخذ مكانها على صعيد المبادئ المنهجية العامة لفلسفة مؤسسة على « قاعدة الانفعالات » . ومضمونها المشخص والعلمي والشاعري ينحل في التيار اللاعقلاني لحوافر الوجود الحياتية .

وهكذا فلسفة الحياة في نسختها « الأكاديمية » التي جاء بها ديلثي تمثل انقطاعاً عن تقاليد الفكر الفلسفي التقديمية . وحين تلتفت نحو الفلسفة الكلاسيكية تنتقي من ترسانة العصر السابق النظرية الأفكار والنظريات التي يمكن أن تخدم . إثر بعض التحديث . الحاجات الفعلية للطبقة السائدة . ان ديلثي يواجه نفس القضية التي يواجهها نيتشه : تحرير الفلسفة من « ثقل الروح » . و« تدمير معقل الضرورة العاقلة » .

ومن المؤكد انه في وسع المرء أن يتخيل ان الانعطاف الذي حققه ديلثي من العقل الى العاطفة . من العقلانية الى الحدس . من التجريدات الميتة والفارغة من المضمون الى « واقع الحياة » . يخفي قضية فعلية : ضرورة التغلب على عقم المثالية النظري . على عجزها عن تفسير العالم ونتائج العلم والممارسة الاجتماعية بواسطة مقولات ومفاهيم منطقية . لقد شاهد بالفعل . مثله كمثل نيتشه . بعض الصعوبات الفعلية التي اصطدمت بها وقتذاك الفلسفة البورجوازية . واذا ما أخذ نقده بعين الاعتبار بصورة مستقلة عن غرضه أمكن أن يبدو مرهفاً ومقنعاً على حد سواء . والأكثر من ذلك أيضاً أنه ربما كان في وسعه النجاح في الاندفاع قدماً بمنهجية البحث التاريخي . وعلى الأخص في مجال الثقافة . لو أنه

عني بالنتيجة العلمية التي هي هدف البحث الحر من الحوافز التصورية. وحين يُصدر الحكم على « المجلوب الايجابي » الذي أتى به ديلثي وسيمل وغيرهما من أنصار فلسفة الحياة الذين برزوا في ميدان منهجية البحث التاريخي يجب ألا ننسى أن هدف هجائهم الأساسي ليس هو المثالية أو أية مادية آلية، بل المعرفة العلمية عامة، وأحادية المعرفة العلمية خاصة، هذه الأحادية التي تصحح بالنسبة الى الدفاع الفلسفي البورجوازي العدور رقم واحد بعدما أرست قواعدها المادية الجدلية وأثبتها تحليل تشكيل اجتماعي معين (الرأسمالية) والدراسة المشخصة لمنظورات طبقة معينة في مرحلة تاريخية محددة.

ويستبق ديلثي نقد العقل التاريخي بالمقالة التالية: « لا يسيل في عروق الذات العارفة التي بناها لوك وهيوم وكانظ دم حقيقي بل دم ممد بشراب العقل من حيث هو الفعالية الوحيدة ». وتهاجم هذه المقالة كل نظام نظري للمعرفة يعترف بالحق السائد (حتى المحدود جداً) للعقل في تعليل الوجود ومعرفة الحياة في تظاهراتها البيولوجية والنفسية الروحية او الاجتماعية. وليس المقصود هنا رسم ما تنسم به المعرفة من « قصور » و« تحيز ». هذه العقلانية التي لا بد لنا من الاقرار بعجزها عن التغلغل في الميدان تحت الشعور (الغريزي والانفعالي)، بل المقصود على وجه الدقة استبعاد العقل عن الحياة، عن مجال معرفة الظواهر الحياتية. وعلى أي حال، فان هذا ما يؤكد عليه نفس أولئك المنظرين البورجوازيين الذين تصدمهم اللاعقلانية المتطرفة لفلسفة الحياة. واذا استشهدنا بهنريخ ريكتر، فان ديلثي هو « أحد الأوائل الذين نهضوا من مختلف وجهات النظر ضد كل عقلانية، يعني ضد الرأي القائل ان ماهية الأشياء تستقيم في ما هو قابل للفهم والتعليل » (٩٩، ص: ٢٨). ويسجل معاصرنا بول لنكه أيضاً هذه الخاصية لدى ديلثي، فيقول إن الحياة تسود على العلم عند ديلثي، وليس السبب في ذلك ان العلم وسيلة من أجل تحقيق أهداف الحياة وهو « يخدمها » من وجهة النظر هذه، بل لأن الحياة تسود على اعتبارها سيداً حقيقياً يصرف خادمه الذي بات نافلاً ويقوم هو نفسه بوظائفه » (١٩٩، ص: ٦٩). لم يعد للحياة حاجة الى العقل. فهي ليست موضوعاً للمعرفة فحسب، بل هي ذات لها أيضاً.

« لجم العلم بواسطة الفن » ، هكذا طرح نيتشه القضية دون مواربة . وينتهي ديلثي الى تدمير المعرفة العلمية بطريق ملتوية ، بعزل علوم الطبيعة وعلوم الروح عن بعضها بعضا . موضوعا وطريقة على حد سواء . ان الحياة تيار . حركة قوى غامضة وعصية على الادراك لا يمكن تقرير معناها أو مآلها ، كما لا يمكن « مجابتهها بالعقل » . ان الحياة توتر للارادة دون أساس ، « مسألة تخص الارادة والحوافز والمشاعر » ( ١٢٨ . ص : ١٣٣ ) .

ولم تتورط فلسفة ديلثي برابطة مباشرة مع الايديولوجية النازية . فعلى الرغم من استخدام صيغ عديدة منها على نطاق عريض في سنوات الفاشية على اعتبارها شعارات ايديولوجية ، فقد عرفت بالرغم من كل شيء أن تحتفظ « بوجودان طاهر » في خضم العريضة الايديولوجية لذلك العصر . كانت أكاديميتها المحترمة ضمانة حماية لها ضد الشعوب الفاشية ، وكان منظرو النازية يحشون تلك الأكاديمية المحترمة مثلما يخاف ابليس المياه المقدسة .

وهذا هو السبب في أننا نشاهد في سنوات ما بعد الحرب « نوعاً من الضيق » لدى المؤرخين البورجوازيين تظاهر في اتجاه الى الفصل بين مؤسسي فلسفة الحياة والى عزل ديلثي « كلاسيكي » عن نيتشه كرسته النازية . ومن البدهي أنهم ما كانوا ينكرون الأشياء المشتركة بينها ، لكنهم كانوا يتفادون التأكيد على الأشياء التي كانت تبقيها ضمن نفس التيار الفلسفي ، وكانوا يشددون على بعض الفوارق الفعلية أو الوهمية غير الجوهرية بالنسبة الى وضوح المسألة . فلسفة ديلثي حسب تعريف و . بروننغ « فلسفة تاريخية للحياة » لا تعرف فيها « قوة الوجود الخلاقة » المولود منها الواقع التاريخي الشامل رجعة الى الخلف ، وهي تشكل بتيارها المتواصل « حركة التاريخ بالمعنى الدقيق » ، في حين يمثل تصور نيتشه « طابعاً إحيائياً ولا عقلانياً » يتسم تعاقب الأحداث فيه « ببنية دورية » ، الأمر الذي لا يجعل التاريخ مرفوضاً فحسب ، بل يجعله مستحيلأ في واقع الأمر » ( ١٢٤ ، ص : ٩٤-٩٥ ) . ويشدد أ . بولنوف أيضاً على « الأسس العلمية » لفلسفة ديلثي ، ويشير الى أن نيتشه وديلثي كانا على حد سواء مفكرين باشر الفكر الفلسفي الغربي انطلاقاً منها « انعطافاً نحو الحياة على اعتبارها الأساس الخلاق »

للوجود، ويسجل جدارة ديلثي لأنه تغلب على «تردد فلسفة الحياة» ووحيد «الفكر الفلسفي مع عمل العلم الذي يواكبه» (١١٩، ص: ٢٢٣، ٢٣٤).

ما قلناه يسير في نفس الاتجاه الذي تسير فيه أحكام ديلثي القيمية. ومهما يكن من شيء، فقد رسم هو نفسه بكل وضوح خطأ فاصلاً بين «فلسفتين» للحياة. كان يعي أهمية النيتشوية في المناخ الفكري لتلك المرحلة القيمية ويعتبر أن نيتشه أعمق فلاسفة العصر الراهن «لكن من الواضح أنه كان يعي كذلك على أكمل وجه نقاط ضعفه، وتر أخيل لديه: لامبالاته بصدد المحاكمة العلمية. لقد انتقد النيتشوية من وجهة نظر «التاريخية»: «لم يفهم نيتشه جوهر الفكر الإنساني، وهو قد انفص عن التاريخ»، يعني تجرد عن التجربة التي اكتسبتها الإنسانية طوال تطورها التاريخي، تجرد عن ظاهرة سبر ماضيها التاريخي، وهذا هو السبب في عجزه عن التغلغل إلى أعماق ماهية الإنسان من حيث هو كائن تاريخي، فلم يشأ أن يجد «ينبوع الحكمة البشرية إلا في نفسه»، الأمر الذي ترتب عليه أنه وصف «وضعنا التاريخي الحالي فيما يتعلق بالحياة الاقتصادية والاجتماعية «بالحياة الخطرة»، بانتشار جبروت الحياة انتشاراً مضطرباً... وعند نيتشه أن التاريخ يعلم بصورة لا شعورية هذه السيطرة لحياة جسور، يعلم أن «إرادة القوة» هي تظاهرة للإنسان المتفوق» في كل إنسان، وهي تظاهرة تشكل مضمون الحياة على وجه التحديد. ولقد شيد نيتشه انطلاقاً من إرادة القوة مخططه المجرد عن الإنسان واستخلص مثله الأعلى المجرد والأجوف» (١٢٧، ص: ٥٢٩).

هذه الأفكار تدرك أموراً كثيرة بصواب وعمق، سواء «الإعراض عن التاريخ» أو «المخطط المجرد للإنسان» أو «المثل الأعلى المجرد والأجوف». ولكن ديلثي خائنه على أي حال موضوعيته الأكاديمية. فنيشه الذي عاش عصره بشدة أعظم وعمق أكبر من ديلثي شاهد أن الحياة تتخذ «منعطفاً خطيراً» وأن التاريخ يعمل ضد «نظام الحياة» الذي كان ديلثي ونيتشه على حد سواء يخدمانه بوصفها منظرين.

وحين يأخذ ديلثي على معاصره المبالغة حتى التطرف في «منعطف الحياة

الخطير» يخطيء حتى فيما يخصه هو بالذات: فهو نفسه لم يكن يجهل هذه الاتجاهات الخطيرة، بل كان في واقع الأمر يستشعرها ويعيشها، ذلك أن عمله النظري كله ينصرف الى وصف حالة الأزمة التي يعاني منها «الفكر الأوروبي» في مقولات فلسفة الحياة. ألم يعلن في قلق أن «التحليل الراهن لوجود الانسانية يئيد علينا بشعور من الهشاشة، بقوة غريزة غامضة تحس العذابات الناجمة عن الحيرة والوهم، بالطابع الفاني لكل ما يشكل الحياة حتى حيث تولد الأشكال العليا للحياة الاجتماعية»؟ (١٢٩، ص: ١٥٠). ومما لا ريب فيه البتة أن «عدمية» ديلثي، بحوية اللوحة وزخم العاطفة، تبدو كالحلة جداً أمام ريشة نيتشه، بالضبط كما أنه من المؤكد أن تركيبات ديلثي التاريخية أفضل أسساً نظرياً وأغنى من تأملات نيتشه عن «نفع التاريخ وضرره بالنسبة الى الحياة»، وهي تستحق تحليلاً نقدياً خصوصياً.

لقد أخذ ديلثي على عاتقه أن يخلق «نظاماً مكتملاً وتاماً للمعرفة العلمية والتاريخية»، «ميتافيزياء واقعية» من أجل جميع العلوم تدرس الواقع الاجتماعي التاريخي و«العالم التاريخي». وهذه «الميتافيزياء الواقعية»، من حيث هي أساس العلوم الاجتماعية، تؤكد «تجربة الحياة» المفهومة بطريقة ذاتية وأنتروبولوجية و«حقائق الشعور»، وقد اتخذت غرضاً أساسياً لها أن تدرس «الانسان الكامل»، «الفرد الحي»، وحوافزه الغريزية والطوعية. ويبدو أن الفلسفة تتحول الى مجرد ركام من الانفعالات النفسية الموجهة للانسان في العالم الخارجي، الى شكل خصوصي للاشراف على السلوك، الى سند في اختيار أوضاع الحياة. ان منطلقها هو الفرد «الكائن السيكوفيزيائي» على اعتباره «وحدة حياتية» يتيح التحليل النفسي أن تكشف فيها جميع العناصر التي تشكل المجتمع والتاريخ (١٢٦، ص: ١٢٨، ١٢٩). ويقول ديلثي: «ما التاريخ والمجتمع؟ ينبغي لنظرية سيكولوجية حقيقية أن تقدم الجواب عن هذا السؤال. نظرية سوف تتحدث عنها عاجلاً، هي والتاريخ عموماً» (١٢٦، ص: ١٢٩). ان علم النفس بالضبط هو الذي يجب أن يحل القضايا التي لم تستطع الاجابة عنها حتى الآن أي من فلسفة التاريخ أو علم المجتمع. وحين يدرس علم النفس



الرابطة البنيوية للنفس ويصفها يشق الطريق أمام ماضي الانسانية التاريخي ، أو أن التجربة المعاشة تصبح « الحلية الأولى للعالم التاريخي » . وبذلك فان طريقة علم النفس الوصفي تصبح طريقة معرفة الحياة التاريخية ، والتاريخ يصبح علم نفس التاريخ . ان الحياة والتاريخ شيء واحد ، والحياة تمثل في كل نقطة من التاريخ . « ان العالم الاجتماعي التاريخي للانسان يستقيم في كائنات سيكوفيزيائية للحياة » ( ١٢٩ ، ص : ١٥٩ ) . ان التاريخ هو الحياة في حالة التحقق ، والحياة هي التاريخ في حالة الكمون .

حين تمثل الذاتية السيكو - أنتروبولوجية على اعتبارها حجر الزاوية للتصورات التاريخية تدمر التاريخ من حيث هو علم . فحياة البشر التاريخية متعذرة خارج بعض العلاقات والروابط الاجتماعية ، خارج السياق الاجتماعي . وينتزع ديلثي هذه الصفة منها . وبالفعل ، فلما كانت جميع العلاقات الاجتماعية ، كائنة ما كانت ، مشكلة بالنسبة اليه من « حقائق نفسية » هي نتائج لنشاطات الأفراد ، فليس الفرد بالنسبة اليه شخصية فحسب ، انساناً مشخصاً ، بل هو « كائن مثالي » ، « حامل للحياة والتجربة الحيوية » ، وبالتالي حامل للاجتماعي ، واجتماعي هو نفسه . فالإنسان لا يتعلم ماهيته في التاريخ فحسب ، بل الأمر على النقيض من ذلك ، حيث أن الإنسان المنعزل في وجوده المؤسس على ذاته هو ماهية تاريخية ، ويحدده موضعه في المكان والزمان ، مركزه في تفاعلات الحضارات والجماعات » ( ١٢٦ ، ص : ٣١ ، ٣٢ ، ٤٩ ) .

ويبتغي ديلثي أن يبدد « ضباب القوانين » المتظاهرة موضوعياً في العملية التاريخية : ان كل تضاييف يفعل في التاريخ يملك قانونه الخاص ، كما يملك كل عصر تضاييفاته الفاعلة ؛ وتسود في الحركة التاريخية « فعلية لاعقلانية » ، إرادة غير مشروطة تخلق انطلاقة من ذاتها بحيث لا يمكن أن تقوم مسألة أي تقدم .

ان التفسير الذي يقدمه ديلثي بأمره الجازم الذي ينص على الانطلاق من العالم « كما هو » يعتمد على الوعي الفردي ، على القدرة التي يملكها الفرد على أن يعيش صلة نفسية وأن يفهمها عند الغير ؛ ان غرضه هو العثور على الانفعال المناسب بواسطة جماعية الانفعال والفهم التي تشكل المعرفة التاريخية . ان المؤرخ

الذي يعرف الواقع التاريخي (أو كي نتحدث بلغة التفسير) الذي يؤل لا عقلانية التاريخ) من خلال الانفعال وجماعية الانفعال وحدها يرى، مهما يكن عميقاً نفوذه الى «الحياة النفسية» للأزمان الغابرة، موضوع ادراكه بصورة مغلوطة، ومن بعد يُسقط هذه الرؤية المشوهة على الوقت الحاضر الذي يوجه اليه حكمه المبرم الذاتي. ومما لا ريب فيه أن «فن النفوذ» الى موضوع دراسته والتأكيد على الحوافز الذاتية للأفعال التاريخية وللإبداع التاريخي والحضاري وايضاها لا يستهان بهما بالنسبة الى المؤرخ، لكن بشرط أن يعتمد، وهو يفعل ذلك، على دراسة القوانين الموضوعية للحركة التاريخية، وألا يرجع الظواهر التاريخية الحضارية الى فعل الشعورات الفردية وألا ينصب هذه الظواهر على اعتبارها ظواهر مطلقة في منهجه. ومهما يكن من شيء، فليس الأمر كذلك هنا. فقد قدم الفكر الفلسفي في سياق القرون عملاً بالغ الدقة بغرض سبر أسرار التاريخ واكتشاف مجراه الضروري والمنطقي، والتقدم على طريق معرفة الحرية، وذلك بهدف خلق التاريخ من حيث هو علم. ولكن «تفسير الحياة التاريخية» يشطب في واقع الأمر، شاء ذلك أم أباه، نتائج تم الحصول عليها. ان خلع التاريخ عن عرشه من حيث هو علم وإسقاط اعتبار المعرفة التاريخية الموضوعية، ذلك هو حسابه الختامي\*.

ولا يبدو أن لآراء ديثي التاريخية التي تشكل عماد فلسفته علاقة مباشرة بمخطط التاريخ العالمي الذي يقترحه نيتشه. ومهما يكن من شيء، فليس مثل هذا القياس جائزاً فحسب، بل هو في هذا الشأن محتم ويستدل بكل يسر من تحليل الأعمال التاريخية كما يفهمها كلا المفكران - من بنية الأفراد النفسية، ومن عوامل الارادة التي لا تخلق التاريخ فحسب، بل العالم الخارجي أيضاً. ويقول ديثي: «لا أفسر الايمان بالعالم الخارجي بترابط فكري بل بترابط الحياة المعطاة في الغريزة وفي الارادة وفي الأحاسيس» (١٢٨، ص: ٩٥).

---

\* لا يعرض تفسير ديثي هنا الا في المظاهر التي يقترب فيها منهجه من مفاهيم نيتشه عن التاريخ. (من أجل مزيد من التفاصيل بخصوص الطريقة التأويلية راجع المصدر ٥٧، ص: ١٠٦ -

تتظاهر الحياة، في تأويله، على اعتبارها درجات متنوعة لشيء الارادة، وهو ما يمكن تمثيله في ميدان التاريخ بخط منقط واضح جداً: «وحدة الارادة، صراع الارادة، قرابتها وتضامنها، هيمنتها، تبعيتها وائتلافها: هذه الأشياء جميعاً عوامل للارادة. وعليها يرتكز التاريخ» (١٢٨، ص: ١٣٥). ان الارادة، دم التاريخ وحياته.

ونظراً لأن للحياة بنية متدرجة فان الفوارق بين الأفراد تقوم هي الأخرى على علاقات ارادية كمية. وانطلاقاً من هنا يسهل الانتقال الى اقرار فكرة ارادة القوة التي رفضها ديثي بكل عنفوان في التسعينات. تكفي خطوة واحدة لإقرارها. فمنطق المذهب يفرض ذلك، وديثي يخطو هذه الخطوة نحو ارادة القوة ويقبلها، ان لم يكن على اعتبارها مبدأ عمومياً وكونياً للحياة، فمن حيث هي محرك حاسم وحافز غريزي للفعل التاريخي، من حيث هي قاعدة للحياة فيما يخص العلاقات الاجتماعية والمتبادلة بين الأشخاص، ومن حيث هي قاعدة لتنظيم العلاقات الدولية والسياسية والقانونية. ويقول ديثي: «على أساس تفكك طبيعي للانسانية وللظواهر التاريخية تطورت دول العالم المتحضر التي تجمع كل منها في ذاتها العلاقات الفعلية للأنظمة الثقافية، وفي المحل الأول الأمم المنظمة في دول... وهل يمكن إنكار أن معنى التاريخ المؤسس على الحياة يتظاهر بالقدر نفسه في ارادة القوة التي تملأ هذه الدول بالحاجة الى السيطرة سواء داخل الأنظمة الثقافية أو خارجها؟ أليس هذا كله مرتبطاً بالقسوة والخشية والدمار المستمرة جميعاً في ارادة القوة، وبنير القسر الذي يسود علاقات السيطرة والخضوع، وبوعي الجماعة والانتساب المتبادل، وبالإسهام الودي في سلطة كيان سياسي، وبالانفعالات التي تعد ضمن القيم الانسانية العليا؟ ان الشكوى من قسوة سلطان الدولة أمر مستهجن، ذلك أن المشكلة الأعسر التي تعاني البشرية منها، كما رأى كانط ذلك فيما مضى، تستقيم على وجه الدقة في أن الارادة الفردية ورغبتها في توسيع المجال الخاص لقوتها ولذتها يمكن الحد منها بفعل الارادة العامة والقسر المطبق عليها، وفي أن الارادة العامة إذا دخلت في نزاع (مع ارادة عامة أخرى - المؤلف) كانت الحرب هي الحل الوحيد الممكن... وعلى أساس

ارادة القوة التي تركز عليها المنظمات السياسية تبرز شروط تجعل الأنظمة الثقافية ممكنة» (١٢٩، هي: ١٦٩ - ١٧٠).

وبما أن كل نظام حضاري يعمل في تفاعل وتداخل ارادات القوة الجماعية والفردية التي غرض فعلها باستمرار هو الفرد، وهو السبب في النزاعات الاجتماعية التي كثيراً ما تزعزع «الأعمدة الأساسية» للمجتمع المعاصر. فإن الحل الذي يقترحه ديلشي يستقيم في التوصل إلى التنسيق بين ارادة القوة الصادرة عن الحكومة وبين حوافز الارادة عند الأفراد، وفي اخضاع ارادات المواطنين الفردية للارادة «العامة» للدولة الممثلة في قوى سلطتها وفي مؤسساتها القيادية. وكل تعارض مع ارادة القوة المحسدة في الدولة يعتبر تعارضاً لا معنى له. وانه لمن المحال أن يحدد للتاريخ هدف كائناً ما كان أو تحقيق معنى معين، فهذا المعنى يستقيم في دينامية الحياة بالذات ولا يستخلص من الحالة الراهنة لتشيئها.

هذا التأويل للواقع الاجتماعي وللتاريخ قريب من تأويل نيتشه، وهو يغطي مأساة الضياع الرأسمالي الذي تمنحه «فلسفة الفعلية اللاعقلانية» حالة حياة أبدية خلقة في صيرورتها العنصرية على الادراك المؤلفة من الأشكال القاسية للوجود البشري.

وعند جورج سيميل تبلور مأساة الضياع هذه في الصيغة التالية: «نزاع الحضارة الحديثة». وهو يرى أن أسس هذا النزاع قائمة في التناحر بين الحياة والعقل، بين الحياة والأشكال الموضوعية لتظاهراتها التي تخلقها هي نفسها على مستوى الفكر. ان الحياة حركة ذاتية، وماهيتها خلق وفعل خلاق؛ وهي تخلق انطلاقاً من ذاتها ومن النسق المضطرب لمجراها الخاص ولنقيضها الذي في حالة الراحة، يعني الأشكال الجامدة للوجود الانساني. والحياة في اندفاعها الذي لا يقاوم الى تجاوز ذاتها، الى الارتقاء فوق ذاتها، تلد شيئاً هو أعظم منها (Das Mehr-Leben) وشيئاً هو غير ذاتها (Das Mehr-als-Leben). والأشكال التي تجسد الحياة تصبح نقائص لها، تصبح ذلك الحد في المكان والزمان حيث هي بصورة متواقة ظاهرة وتوقف للظاهرة، وجود ولا وجود. إن الحياة عمومية، أما الشكل فردي، وهو نمط للتعبير الذاتي للحياة بواسطة التفرد، في المفرد.

هذه الأشكال الثانوية، حصيلات الفعالية الحياتية، الناجمة عن الحاجات العملية المادية والروحية للأفراد المتحدّين في جماعات اجتماعية تصبح، إذا ما توطدت، قوى متميزة وذاتية تسيطر على البشر وتشل مجرى الحياة الطليق. والصراع بين الحياة الخلاقة والأشكال الروتينية للوجود الجامد، رفض الأشكال القديمة وخلق أشكال جديدة يشكلان مضمون التاريخ. « حالما تتجاوز الحياة حالة حيوانية خالصة لتبلغ روحانية معينة، وحالما يبلغ الروح بدوره حالة الحضارة، يبرز الى وضع النهار تعارض باطن تطوره وحله هما طريق تجدد الحضارة ». ولعل أشكال العمل الخلاق تقابل الحياة في لحظته، لكن بقدر ما يتطور تصبح هذه الأشكال شيئاً فشيئاً غريبة عنه ومناوئة له. « وفي هذا، بالفعل، يقوم السبب الأخير لامتلاك الحضارة تاريخاً » (٤٦، ص: ٥، ٦).

ويحسر سيميل في مفهوم « الحضارة » جميع نشاطات الانسان العملية الذهنية والتاريخية. والبنى الاجتماعية ونظام المجتمع، والاقتصاد وتنظيم العمل، والفلسفة والدين، والفن والأدب، وحين يفعل ذلك كثيراً ما يستخدم عبارات من صنع الماركسية مثل القوى المنتجة وعلاقات الانتاج ووسائل العمل وأدواته، معطياً إياها معنى خاصاً به، ومخضماً إياها لمخططه الخاص بالنزاع بين الحياة والأشكال المتتالية للحضارة. فليس نضال قوى الحياة الخلاقة ضد أشكال الوجود حيث تعبر عن أفعالها الابداعية إلا تعبيراً مثالياً ليس غير عن عدم التلاؤم القائم بين القوى المنتجة وعلاقات الانتاج في الرأسمالية الحالية. ويعي سيميل ما في التناقضات التي تجعل علاقات الانتاج والقوى المنتجة في تعارض من حدة واستعصاء على الحل، لكنه لا يستطيع ان يعبر عن ذلك بطريقة علمية. وهو يعطي العامل الاقتصادي أهمية خصوصية في هذا النزاع. وحين يشدد على دوره المستقل في ظاهرة تكاثر الحياة الذاتي في المجتمع البورجوازي الراهن الذي بني نموذج الحياة وفقاً له يؤول إلى نتائج قدرية بشأن استحالة تحرير الانسان من أغلال الضياع الرأسمالي. فالاقتصاد الذي ظهر في البدء من حيث هو وسيلة لتلبية حاجات الانسان من المأكل والملبس والسكن، الخ، قد اتخذ استقلالاً ذاتياً بحيث أصبح « عالماً في ذاته »، عملية موضوعية خاضعة « لقوانين مشخصة وتقنية » ليس البشر الأحياء بالنسبة إليها سوى حوامل « القواعد التي

لا غنى عنها الملازمة لهذه الظاهرة والمترتبة عليها»، سوى «عبيد لعملية الانتاج». ويقول سيمل: «لا يحتاج المنطق القاهر الذي تتطور هذه الظاهرة وفقاً له الى شيء من ارادة الأفراد أو من معنى حياتهم وضرورتها. فلاقتصاد يسلك حالياً مجرى إلزامياً، ذلك أن البشر يوجدون من أجله فيما يبدو ولا يوجد هو من أجلهم. والأرجح أننا لا نجد بين العوالم التي خلقت أشكالها من جراء تطور الحياة في ذاتها ومن ذاتها، والتي وجدت في وقت لاحق مركزها في داخل ذاتها وخضعت بدورها للحياة، أي عالم انزوع بمثل هذه الصورة الجازمة والعضوية في مباشرة الحياة بالذات... وفي الوقت ذاته لا يوجد عالم يتعارض، بفضل المنطق المشخص الخالص والجدلية، وبعد كل دورة للمحور، مع معنى الحياة الفعلي ومتطلباتها الفعلية بموضوعية على هذا القدر من القوة والحزم، وبمثل هذا العنف الابليسي، مثل الاقتصاد الحالي. ان التوتر القائم بين الحياة ونقائض الحياة التي تكتسب أشكالاً خلقتها منطقياً الحياة بالذات قد بلغ هنا الحد الأقصى، ومن المفروغ منه أنه بات مأسوياً وكاريكاتورياً» (٢٣٥، ص: ٩١ - ٩٢). ان تقاوم تناحرات المجتمع الرأسمالي التي استطاع سيمل مشاهدتها في مطلع القرن العشرين اتخذت في وجدانه النظري شكل التكهن على طريقة كاساندرامأسوية الحضارة العالمية وانهارها. وليست حوافز هذا الوعي أو الأشكال التي يرتديها بمستجدات، بل نحن نصادفها على وجه الدقة في «تعالم» نيتشه عن العدمية وفي صيغة *amor fati*.

وخلافاً لنيتشه لا يقترح سيمل أية وصفة لإنقاذ هذا «النظام الثابت». لا مخرج هنا. ذلك ان الحياة، اذ تتجاوز ذاتها وحدودها الخاصة، تخلق شيئاً أعظم وأهم من ذاتها. إن الظاهرة النسبية لخلقة الحياة تشاهد أن أشكالاً وحقائق وقواعد ومطلقات مستقلة للحياة تهض فوق مجرى الأحداث الذاتي والسيكولوجي حتى يتم الاعتراف بهذه الأشكال والحقائق والقواعد والمطلقات من حيث هي ذاتية في أعقاب تطور موضوعية أسمى، وهكذا دواليك في العمليات الحضارية غير المحدودة. ان داء الحضارة، مأسوية الفكر الانساني، هو أن الحياة تصطدم بمخلوقات خلقتها هي نفسها لكنها تواجهها من حيث هي

مخلوقات موضوعية بصورة مطلقة. وهكذا فإن الحضارة، بما فيها الحضارة المادية وفعاليات انتاج البشر، تمثل من حيث هي موضعة للحياة على مستوى الفكر، من حيث هي شكل موضوعي لضياعه ينتحل قوانين سلسلة رياضية لا متناهية. ان الضياع قدر لا مندوحة عنه بالنسبة الى البشرية، مأساة أزلية تمثل على مسرح الحياة.

ويرى سيمل أنه تصادف في كل مرحلة حضارية كبرى فكرة مركزية تنحدر منها جميع حركاتها الفكرية، هذه الحركات التي يبدو أنها غرضها النهائي: تلك كانت فكرة الوجود بالنسبة الى العالم الاغريقي الكلاسيكي، وفكرة الألوهية بالنسبة الى العصر الوسيط المسيحي، وفكرة الطبيعة بالنسبة الى عصر النهضة، وفكرة الشخصية، وأنا، بالنسبة الى القرنين السابع عشر والثامن عشر؛ أما الفكرة الرئيسية التي نصادفها في أواخر القرن الثامن عشر، قرن الأنوار، فهي مفهوم المجتمع، فكرة السعادة العامة بفضل مملكة العقل. ومنذ ذلك الحين جعل الفرد يعتبر نفسه «نتاجاً لتضارب القوى الاجتماعية ليس غير، بل وهما أشبه بالذرة ليس غير»، كما اتخذ الناس أكثر فأكثر انخلاق الفرد في المجتمع من حيث هو المطلب العمومي. إن الدعوة الى الجماعة والى المساواة دمرت نظام الحياة الطبيعي، زعزعت العلاقات «الطبيعية» للفواصل بين البشر، الخ، فولدت عصرًا للانحطاط، والفوارق، والفوضى. وبلغ الذروة استياء الحياة من أشكال الوجود الاجتماعي والروحي الموجودة حالياً، فهي تسعى الى تدمير أي شكل «يفرض عليها واقعاً آخر» كي تتخذ مكانه وتبدي «قواها الخاصة في كل كمالها وفي كل نقاوتها المباشرة» (٤٦، ص: ١٤، ٩).

وتقاوم النزاع الذي يقوم بين الحياة والأشكال القائمة لموضعها ينعكس أيضاً في الفلسفة التي تعطي هدفاً هو «معرفة الحقيقة» مع نسيان مفارقة الفكر القائلة إن الميتافيزياء ما كان يمكن أن تكون قط «حقيقية حتى هذه الدرجة... إذا هي كانت حقيقية من حيث هي معرفة». فالاقتصاد وحده، من بين سائر ميادين الحضارة، يمكن أن يضاهي المعرفة في استقلاله حيال الحياة وفي لا مبالاته تجاه مختلف الانفعالات والمذابات. فانطلاقاً من نيته وحده جعلت

الفلسفة ترد المعرفة الى مجراها الحقيقي، وذلك بأن جعلت منها «عنصراً وثيق الارتباط بالحياة يستقى من منابعها»، وتقرر سيادتها على هذا الميدان المتميز للحياة. وإذا كانت هذه الفلسفة ترد على مسألة المعرفة بمفهوم الحدس، هذا المفهوم الذي يقوم «ما وراء أي منطق ويتغلغل في متوسط العقل الى عمق الظواهر بالذات، فهذا يعني أن الحياة وحدها قادرة على فهم الحياة» (٤٦، ص: ٢٥، ٣١، ٣٢). ولهذا السبب فهي تفسر أي موضوعية، أي موضوع للمعرفة من وجهة نظر علاقته بالحياة، من وجهة نظر تغلغله في الحياة، وتعتبر عملية المعرفة من حيث هي وظيفة للحياة. وهنا يكمن الخلاص الأوحد للميتافيزياء الحديثة.

ومفروغ منه أن سيمل يستنجد بنيتشه هنا، وهو يستكمل تصويره الخاص للحياة من حيث هي ظاهرة ارتقاء ذاتي وخلق لأشكال الوجود بالمبدأ النيتشوي عن ارادة القوة الذي يربطه بصورة مصطنعة بفكرة التاريخية والتطور. فمبدأ ارادة القوة يمثل هنا من حيث هو النتيجة النظرية لتعاليم تراتب القيم على مستوى التطور التاريخي. ففي عملية ارتقاء الحياة الذاتي يمثل الانسان من حيث هو جنس من درجة أعلى بالمقارنة مع كائنات أخرى في سلم التطور؛ ففي داخل العشرة، في داخل التجمعات البشرية، يحتل كل انسان مرتبة معينة في بنية الدرجات الاجتماعية. وارتقاء الحياة الذي يشخصه الانسان «يعني صعوداً متدرجاً للقوى المتقدمة، المتمحورة بصورة حتمية في اتجاه العالم الخارجي، مستخدمة اياه، ومجتذبة له في ذاتها، ومسيطرة عليه» (٢٣٦، ص: ٢٢٨). وهذا يتعلق بكل فرد بصورة متساوية، ذلك أن اللاأنا تمثل بالنسبة إلى الأنا العالم الخارجي. ولذا فان تركز ارادة القوة في نماذج منعزلة، نماذج متفوقة من النوع الانساني، تفيد كعلاقة مميزة تؤكد على فرديتهم وعلى خصائصهم النوعية وتشكل قرينة على قوة شخصيتهم ونبلها. وهكذا يحصل التفاضل الاجتماعي الذي ينسب سيمل اليه أهمية شديدة على جميع أسسه: «الكثيرون من التافهين والضعفاء لم يتمكنوا من التطور يمثل النسق الذي تطور به بعض العباقرة أو القادة بالفطرة». فالبشر لا يستطيعون، من جراء طبيعتهم بالذات، أن يملكوا في جهمرتهم «قيم الحياة في تركيز وترقٍ دائم»، بل هذه القيم هي من نصيب



الفرد وحده. ومن بعد تأتي خلاصة عامة. « الحياة هي ... بصورة محتومة تكاثر للقوة ... نضال وانتصار، القوة التي تشبع ذاتياً وتستهلك بقدر ما تكون أكثر من الحياة (des Mehr - Leben). وفي هذه الخاصية التي هي ملك للحياة وحدها تمثل هذه الحياة من حيث هي ارادة قوة، متعالية « الى نقاط أعلى بصورة لا تقارن في سلم القيم » (٢٣٦، ص: ٢٢٩). إن حدة صيغ نيتشه تناقصت بصورة واضحة جداً، فهي تفقد من صرامتها، وقسوتها الاشرافية لتحل شيئاً فشيئاً في مبادئ عامة ليبرالية عن نخبة فكرية معنية بخير البشرية.

(يجب أن نلاحظ بين قوسين أن سيمل يربط ارادة القوة بعلاقات السلعة - النقد في النظام الرأسمالي ويعتبر المال احدى وظائف ارادة القوة، وبذلك ييوط اللثام عن سر أصل تصوره. ان المال ارادة قوة كمنوية. وهو يقول: « إن طابع الامكانية المجسدة في المال يتيح حياله حساً عالياً ومرهفاً بالقوة حتى قبل اللحظة التي يدخل فيها هذا المال في التداول، فهذه « اللحظة الرهيبة » حاضرة فيه، والجشع شكل لارادة القوة، وهو بالذات الذي يكشف عن ماهية المال من حيث هو وسيلة مطلقة، بحيث تظل القوة بالفعل قوة في حالة النقاوة » (٢٣٧، ص: ٢٥٠ - ٢٥١). من يملك المال يملك القوة. ذلك هو قانون الحياة التي تجاوزت ذاتها في خلقها الفوضوي والتي تحولت، من حيث هي Mehr - Leben، الى ارادة قوة. ويؤكد هذا مرة أخرى على أن فكرة الحياة على اعتبارها ارادة قوة يمكن أن تنشأ في رأس الفيلسوف من حيث هي الوهم الفكري عن جبروت « الشيطان الأصغر » الذي يسود دون منازع المجتمع البورجوازي).

ويمكن الاستشهاد على ذلك بالمحاكمات الغزيرة، لكن السطحية نسبياً، المتعلقة « بأخلاق النبالة » والانسان المتفوق، هذه المحاكمات التي نستبين فيها اتجاهاً الى ارجاع مفاهيم نيتشه الأخلاقية الى القواعد المقبولة عموماً في الأخلاق البورجوازية والى عدم معارضة « لوائح القيم الأخلاقية » بالمعرف كما تكون، أو التشديد على طبيعتها الذاتية والاعتباطية. ويصر سيمل على أن هذه القيم تقوم على « سلم موضوعي »، لكنه يعطي نفسه في الحال الحق في تصور عن الأشياء

يقلب مفهوم الموضوعية بصورة تامة: انه يقصد من « الموضوعي » « درجة من التطور الانساني » لم يبلغها إلا « الكائن الفردي » (٢٣٩، ص: ٢٣٣)، يعني أنه يربط « موضوعية » الأخلاق بموضوع الحكم الأخلاقي ويجعل من الوجود الفردي المقياس الموضوعي للوجود.

انه يتصور في فكر نيتشه مقياسي « النبيل » و« الحساسية الارستقراطية الحقبة »: ان « الأسلوب » الأخلاقي عند الانسان النبيل والارستقراطي يتضمن « الحزم حيال الذات »، واليقين الفطري بأن « البشر والأشياء يجب أن يخدموه ». وانشور « بتراتب القيم ». الخ. وفي انوثت بسمة تخدم جميع سلطات الفرد « النبيل » هدف « الاسراع في حركة البشرية في ارتقاها ». بالضبط هذه البشرية التي لا يعنى نيتشه بها إلا من حيث هي مواد للخلق. ولا ينجح سيمل في تمرير رغباته على اعتبارها وقائع، فيقع في تضاد مستعص حين يردد في إثر سلفه، ان « لوجود بعض الناس وبعض الصفات الانسانية قيمة في ذاته ولذاته وليس من أجل الناس الآخرين... ولا حتى من أجل « قانون أسمى »: ان وجودهم هدف في ذاته » (٢٣٦، ص: ٢٤٠).

ويستملك سيمل دون أي تحفظ جوهرى وصايا نيتشه « البديهية » عن تشئة نخبة قائدة وتطبيق انضباط قسري على الجماهير. « دون تربية وانتقاء، ودون قسوة وحزم، لا يمكن بلوغ وجود الانسان الأسمى والأقوى ». وهذا هو السبب في أنه « لا بدّ للغالبية أن تشقى، ان تتعلم التضحية بالذات، أن تخلق للأفراد المنعزلين شروط قوة ونتاجية وانطلاقة روحية ترتفع الانسانية بفضلها درجة أخرى في تقدمها ». ان الحزم والقسوة « مدرسة انضباطية » إلزامية، ومن قمة هذه المدرسة يتأمل سيمل قضية الحرية: « الحرية تعني موقفاً لا مبالياً حيال الهموم والقسوة والحاجة وحتى الحياة بالذات، تعني سيطرة غرائز مقدامة ومقاتلة وظافرة على جميع الغرائز الأخرى، مثلاً غريزة السعادة » (٢٣٦، ص: ٢٤١، ٢٤٢، ٢٤٣). هذه الاستشهادات مأخوذة من نيتشه، لكن يبدو أنها تناسب على أكمل وجه آراء سيمل بقدر ما يقدمها دون تعليق، ولا يتبقى أدنى أثر لبياناته بشأن أفكاره الليبرالية: فمنطق فلسفة ارادة القوة

يرجع الليبرالية إلى حالة الملحوظات الخالصة. إن الوعد « بالحق » نيتشه بكانط من جراء نقل الأمر الجازم عند كانط من الأخلاق الفردية إلى أخلاق النوع، هذا الانتقال الذي يزعم وجوده في « مراجعة جميع القيم »، يظل معلقاً في الهواء، وكان لا بد من الاعتراف في آخر المطاف بأن النيتشوية تبقى ما وراء المناقبة التي تسم تعاليم الأخلاق عند كانط (٢٣٦، ص: ٢٤١).

ويفسر سيمل أيضاً النظرية النيتشوية عن الإنسان المتفوق على صعيد ارتفاع الحياة الذاتي وتأسيس أخلاق « عليا »: الإنسان المتفوق يستغل تحرير الأخلاق الغيرية كما يقود الإنسانية نحو قمة ارتقائها. ومثل هذا التفسير يوحى بالسراب الذي يتراءى للمسافر الذي ضل طريقه في الصحراء.

ويسعى لاستئناف ديانة العودة الأبدية أيضاً، ولا يقتصر الأمر على استئنافها، بل تأسيسها من جهة من حيث هي مبدأ يترتب على المتطلبات الأخلاقية، ومن جهة ثانية من حيث هي نظرية من فلسفة الطبيعة مشتقة من العلاقات الزمانية المكانية الفعلية. وينشد سيمل أن ينشئ نوعاً من التآثر بين العودة الأبدية على اعتبارها مصادرة أخلاقية والتعاليم الكانطية بشأن مسؤولية الفرد عن أفعاله، مع هذا الفارق على أي حال، ألا وهو أن التشديد عند كانط يقع على عواقب هذه الأفعال، وعند نيتشه على «وجود الذات المعبر عنه بصورة مباشرة». وعند فخته يتظاهر هذا التشابه مع صيغة نيتشه بصورة أحزم فيما يبدو، ذلك أن فكرة المسؤولية تتخذ هنا نفس الشكل الزمني كما في العودة الأبدية: «أنا التجريبية وأفعالها يجب أن توصف كما لو كان لا بد من بقائها في الأزلية»: «تصرف بحيث تستطيع أن تشعر بالحد الأقصى لارادتك كما لو كانت قانوناً أزلياً بالنسبة إليك» (٢٣٦، ص: ٢٤٩). وبنتيجة ذلك فإن العودة الأبدية التي تعود حسب التحليل الأخلاقي إلى فخته تتيح نقل مركز ثقل المقاييس الأخلاقية من المجتمع إلى الفرد بهدف إيضاح وتأكيد مسؤولية الفرد «اللامتناهية» عن أفعاله أمام وجه الأبدية.

ويرى سيمل فضلاً عن ذلك أنه في الامكان استئناف العودة الأبدية من حيث هي فكرة موضوعية تحت ثلاثة مظاهر.

أولاً يمكن التحقق موضوعياً، انطلاقاً من الازدواجية، من الحياة بالذات التي هي في وقت واحد « الجوهر الخاص للعالم » و« عضو » معرفته. إن الحياة التي لا نهاية لها في مجراها تعرف ذاتها في الفكر الانساني المنتهي، من خلال الانسان من حيث هو ذات « المعرفة - الانفعال ». ويتكرر تيار الحياة اللامتناهي من جيل الى جيل ومن انسان الى انسان، عائداً بصورة أبدية الى منطلقه في انفعال الذات. والعودة مدركة في هذه الحالة المشخصة من حيث هي « انفعال ». أو بصورة أدق من حيث هي « انفعال مشترك » في الوجود الفردي. الحياة والحوادث التاريخية والظواهر التاريخية الخ. ونظراً لأن « الانفعال » خاضع لقوانين محددة، فإن كلا من هذه الظواهر تتكرر عدة مرات في مبدئها في أشكال متماثلة.

ثانياً. يربط سيمل « موضوعياً » العودة الأبدية بفكرة تطور لا متناه، صعود غير محدود للإنسانية التي يُزعم أنها مجسدة في الإنسان المتفوق. إن الإنسان المتفوق مثل أعلى وظيفي لا يتحقق بلوغه أبداً، وهو يتطور ويزداد إحكاماً مع تقدم الإنسانية بالذات، مثل أعلى يضيع في اللانهاية. والطابع غير المحدود للصعود نحو مثل أعلى يجب أن يتحقق في « مراحل عالمية منتهية » لا تستطيع الإنسانية ضمنها أن تمي سوى عدد منته من أشكال التطور. وهذه المراحل التي تتكرر في فواصل زمنية متماثلة على وجه التقريب تميل نحو تشكيل دورات أو دارات مغلقة. ونظراً لأن المثل الأعلى يتسامى على أية لحظة، ونظراً لأنه « مستقل كلياً في قدرته عن كل تحديد للواقع الذي يسمو عليه »، يستنتج سيمل أن من واجبنا، ونحن نتجه الى هذا المثل الأعلى. أن « نحيا في كل برهة مأخوذة بعين الاعتبار ... كما لو كنا نبتغي التقدم نحو ما يحملنا في اتجاه هذا الخط المثالي للتطور ما وراء واقع اللحظة الراهنة. نحيا كما لو كنا نحيا أبدياً، كما لو أن العودة الأبدية موجودة » (٢٣٦، ص: ٢٥٤). نحيا كما لو، دون الايمان ببلوغ هذا المثل الأعلى. دون أمل في مستقبل أفضل. أليس ذلك، آخر الأمر، معنى ديانة العودة الأبدية؟.

ثالثاً. يعطي سيمل العودة الأبدية أساساً لاحقاً على صعيد فلسفة الطبيعة.

الأمر الذي يترد من جديد الى قبول «تركيب الحاجات من المتناهي واللامتناهي»، ازدواجية لامتناهي الصيرورة والمتناهي في الوجود، وعلى العكس من ذلك إعطاء المتناهي شكلاً لامتناهياً، إعطاء المتناهي، الوجود التجريبي، طابع الأزلية من جراء حله في تيار الصيرورة اللامتناهي. وباختصار، فإن الوجود المولود من تيار الصيرورة ينغمس فيها من جديد كي يولد من جديد من مياها الأبدية ويجدد دونما نهاية دورته المتناهية.

ولقد لاحظ سيمل يوماً أن التناقضات التي نصادفها عند نيتشه لا يمكن تفسيرها منطقياً: انها تنحل في الفن، وفي رمزية لا تقع في متناول الذهن. ويمكن أن نقول الشيء نفسه عنه في هذه الحالة بالذات: ان المنطق الذي يعرف ثمنه والذي يعرف كيف يستخدمه من أجل عرض قضايا تعود الى الفلسفة الاجتماعية يفلت من اشرافه على حين غرة. ومما لا ريب فيه أنه لا شأن لهذا المنطق هنا: فالصوفية تقع خارج القوانين المنطقية، بحيث لا بدّ له في آخر الأمر من الاكتفاء بصور رمزية، صورة الدولار «الذي يشكل دورانه المتناهي رمز الحركة اللامتناهية بحد ذاتها، هذه الحركة التي لا تعرف حدوداً البتة» (٢٣٦، ص: ٢٥٦)، ومن الاقتصار على الاشارة الى أن نيتشه، على اعتباره «الفيلسوف الكبير للعودة الأبدية»، كان مهووساً بالصعود اللامتناهي بحيث يستعيض عن القمة المطلقة التي هي غاية التطور العالمي بقمة خاصة بكل درجة مقبلة فوق المرحلة الحالية «(٢٣٦، ص: ٢١٦، ٢٥٨)، أي كان مهووساً بتطور يؤول إلى العدم.

وإما يواصل سيمل حربه الصليبية في سبيل تدمير العقل التاريخي يستعيض عن التاريخ الفعلي «بتاريخ الظواهر النفسية» فتصبح الأحداث التي يمثلها جسوراً «بين الحوافز والأفعال الارادية من جهة واحدة والمنعكسات الحسية من جهة ثانية» (٤٥، ص: ١). انه لا يعترف لا بالتاريخ من حيث هو عملية موضوعية ومنطقية ولا بالمعرفة التاريخية الموضوعية، بل يستخلص هذه المعرفة الأخيرة من «الانفعال المشترك» و«المعرفة المشتركة» لدى المؤرخ. وصحيح أنه يؤكد أن الدراسة التاريخية تحقق نتائج للمعرفة أكثر مما تفعل دراسة الطبيعة.

فليس فكر قادراً على التغلغل في ماهية الظواهر الطبيعية طالما أنه من المحال تشييد انتقال من الأنا إلى اللاأنا. وفي الحالة الثانية تواجه المعرفة تحجاساً نوعياً: فالفكر (الأنا) يستطيع أن يتصور فكراً آخر (أنا أخرى)؛ وهنا يكون في مقدور التصور الذاتي لأحد موضوعات الدراسة غير المستعارة من الطبيعة أن يتيح استشفاف صورة موضوعية. أجل، لكن كيف يكون ذلك؟ هذا باق سر المعرفة التاريخية. والأكثر من ذلك أن «الهوية السيكلوجية بين العارف والمعروف... لا تعني بحد ذاتها بعد أن التصور المسقط انطلاقاً من الذات متماثل في مضمونه مع الظاهرة الذاتية المأخوذة بعين الاعتبار في الشخصية التاريخية» (٤٥، ص: ١٨). ولا يتوصل سيمل الى الخروج من هذه الدائرة المغلقة للعلاقات بين الموضوع والذات فيفضل مقارنة فنية وجمالية لظواهر الواقع مع الفن حيث يذوب الفنان الذات مع الصورة الموضوع.

من المؤكد أنه من قبيل السخف أن ننكر القوانين على الظواهر التاريخية: فالمعرفة التاريخية تكشف باستمرار، أبان تقدمها، عن موضوعية القوانين الاجتماعية وضرورتها. بيد أن فلسفة الحياة تمنحها طابعاً على حدة، أو الأفضل أن نقول طابعاً فردياً: أن لكل ظاهرة قانونها الخاص، والحصيلة الحسابية لهذه القوانين لا تشكل بعد قانوناً أعم وأعلى. «ليس ثمة قانون أعلى للحياة وللتاريخ يسود القوانين الأدنى التي تتحكم في حركة مختلف العناصر بحيث يخضع كل من هذه العناصر لجملة مزدوجة من القوانين كما هي حال أي عضو في دولة اتحادية» (٤٥، ص: ٣٩). ان للقانون صفة الواقع لا أكثر. وهذا يعني أنه لا مكان للحتمية في التاريخ: «ان الرابطة السببية الموضوعية والفعلية لا تقع مطلقاً في متناول يدنا» (٤٥، ص: ٥٠) حتى اذا فرضت الشعور بها على حين غرة. ولذا كانت الرغبة في فهم التطور التاريخي انطلاقاً من ضرورة ذات مضمون يخضع لقوانين خطيئة خالصة: «إن القانون التاريخي... يظل تعبيراً لاحقاً (nachhinkende) عن الحقائق التي لا بد من تفسير كل منها بالنزاع في تطبيق القوانين السيكلوجية والفيزيولوجية والحكمية» (٤٥، ص: ٥٩).

ويطلق سيمل سهام نقده ضد التأويل المادي للتاريخ. إنه يحتفظ لهذا

التأويل بحق كونه فرضية بين الفرضيات، إلا أنها فرضية يستحيل إثباتها في رأيه، مثلها كمثل جميع الفرضيات الأخرى. ولا يمكن تفسير هذه الهجمات على اعتبارها اتجاهًا إلى النسبية التي هي على استعداد للاعتراف بأية نظرية علمية على اعتبارها فرضية مقبولة، كما لا يمكن تفسيرها بأية حوافز أخرى معرفية خالصة. ومن المفروغ منه أن أزمة التاريخية البورجوازية تملك هي الأخرى جذوراً معرفية: فحقق التاريخ يتسع، ونسقه يتسارع، وتشابك الأسباب والنتائج يضيق، واتساع الأعمال التاريخية وطابعها الجماهيري يتعاطفان، الخ. وهذا كله يتطلب تعديلاً لطريقة المعرفة التاريخية ونظريتها. وليس في الإمكان العثور على جواب عن الأسئلة الجديدة التي يطرحها التاريخ إلا في تصور مادي للعملية التاريخية. إلا أن هذا الأمر غير وارد بالنسبة إلى المنظر البورجوازي طالما هو لم يتنكر للرأي السائد في المجتمع الرأسمالي، فهو يجد نفسه ملزماً بأن يتخذ على الأقل موقفاً دفاعياً ضد الحقيقة العلمية للماركسية.

لقد أسس سيمل الفلسفة « الأكاديمية » للحياة بواسطة النيتشوية، وأصبحت المناداة المهيبة بفضائل نيتشه في تطور هذه الفلسفة طقساً صورياً يتفق مع مضمونها. إن ماكس شيلر وإدوارد شيرانغر وثيودور ليت وهيلموت بليسنر وغيرهم من تلامذة هذه المدرسة، مهما تكن الفوارق الفاصلة بينهم، يجلبون « السائل الكبير » على اعتباره واحداً من أساتذتهم الروحيين، وقد دفعتهم مواقفهم النظرية وطوباوياتهم الليبرالية عن المصالحة إلى البحث عن نوع من التركيب، من الوسط، بين نيتشه وديلثي، وإلى لجم انطلاقات الحياة التي لا يكبح جماحها، وإلى تهدئة المزاعم الهجومية لإرادة القوة، وإلى الاعتراف بحقوق العقل في إطار وظيفة الرقابة على الحوافز الحيوانية المتطرفة من جانب الغريزة.

ولعل الشخصية الأكثر تألقاً وتميزاً من وجهة النظر هذه هي ماكس شيلر فقد وضع نصب عينيه في العشرينات مهمة خلق تصور عن العالم واسع النطاق مؤسس على تراتب القيم « الموضوعي »، تصور يكون في مقدوره تحقيق المصالحة بين الاتجاهات الفلسفية السائدة وبين وضع ألمانيا السياسي والإيديولوجي في

مرحلة الاستقرار النسي للرأسمالية. وكان من الحال في سبيل تحقيق ذلك تجاهل نيته وفلسفة الحياة بمجموعها، هذه الفلسفة التي جعلت شيلر يقتفي أثره قبل الحرب. إن مفاهيمه عن الأنظمة والقيم مشتقة من واقع الموضوعات الفلسفية، هذا الواقع المفهوم حدسياً والمعاش. وإنه ليلتفت في الوقت نفسه نحو هوسرل ويربط بصورة مباشرة طريقته الظاهرية مع الأساس المفهومي لفلسفة الحياة. إن تراتب القيم «الموضوعي» المتحالف مع نسبية تاريخية ومعرفية ظاهرية متميزة صورياً من اللاعقلانية السائدة يضعه على طريق «سوسيولوجيا المعرفة»، وهو يميل أكثر فأكثر، في سنواته الأخيرة، الى نسبية انتروبولوجية تنتهي بتأليه الانسان.

ولقد احتفظ شيلر بتذوقه لفلسفة الحياة حتى أخريات إيامه، لكنه حاول ان يتأمل نتائجها بالعين الناقدة للانسان الناضج، متغلباً على نزوات شبابه النظرية. وهو يعتقد ان سيطرة هذه الفلسفة على الفكر الفلسفي الألماني في القرن العشرين ظاهرة منطقية على الصعيد التاريخي تنحدر من الفكر الفلسفي لأوروبا الغربية في القرون السابقة. تلك كانت، كما يعرفها بصورة صائبة جداً، حركة تستهدف «توزيعاً جديداً لطاقة الانسان العامة بين القشرة الدماغية وبقية العضوية». ولقد نجحت هذه الحركة لأن نيته كان في أصلها، هو الذي «أعطى كلمة «الحياة» رنيناً ذهبياً» (٢٢٧، ص: ١٠٢). وحتى إذا كانت هذه الحركة رجعية من حين لآخر، فقد كانت مع ذلك «ضرورية عضوياً» كي تخرج الفلسفة من طريق العقلانية المسدود وتضعها في الصراط المستقيم: ان الانسانية الاوروبية الغربية «قد أحكمت ذاتها بصورة وحيدة الجانب طوال زمن طويل وسعت بقوة بالغة الى طرد «طبيعة» الانسان.. بحيث لم يسىء إليها قرن كامل من «إعادة الإحكام» المنهجي (٢٢٧، ص: ١٠٤). لقد نسيت الفلسفة السابقة التي تورطت في متاهات العقل الصوري وظيفتها التصورية الفاعلة كي تصبح خادمة العلوم الوضعية. لكن الحركة الفكرية الجديدة حررت الفكر الفلسفي من هذا العيب أيضاً.

ولسوف نحاول تتبع تأثير النيتشوية في أفكار شيلر الفلسفية وفقاً لتصوراته



الانثروبولوجية، وبصورة مشخصة نظريته عن «الانسان العمومي» التي يسميها هو نفسه «ميتا - أنتروبولوجية» أو «ميتافيزياء الفعل». لقد أصبح الانسان «إشكالياً»: فالفلسفة تجهل حتى الآن ماهيته بالرغم من أنها شكلت في جميع الأزمان أفكاراً عديدة في هذا الموضوع.

ولنلاحظ قبل كل شيء ان شيلر ينطوي على تعاطف واضح حيال تيارين سابقين للأنتروبولوجية الفلسفية - فأولاً يميز العقيدة الوضعية «الطبيعية» للانسان الذي ينعته بصيغة Homo Faber. فهذه العقيدة تنكر مبدئياً على الانسان أية قدرة خصوصية ونوعية على المعرفة ولا ترى في هذه النقطة فارقاً جوهرياً بين الانسان والحيوان: ليس الانسان إلا شكلاً خصوصياً للحيوان؛ وسائر نشاطات فكره وانطلاقات روحه مشتقة من الغرائز والاحاسيس ومشتقاتها الارثية. ان كل ما اعتاد الناس تسميته أفكاراً وانفعالات عليا، الخ، إنما هو نوع من لغة الاشارات، من رمزية الحالات الغريزية والعناصر المتضيفة التي تدركها. والفكرة الثانية التي تردد صدى التوجه الانثروبولوجي عند شيلر هي «الأخصب من بين جميع الأفكار التي ظهرت حتى اليوم»، لكن لم يتم التعبير عنها في صيغة موجزة؛ انها تحجب عن السؤال عن طبيعة الانسان: «ان الانسان مع بدائله البسيطة (اللغة، الأدوات، الخ.)، وهي صفات وأفعال حياتية قادرة بصورة فعلية على التطور مع نمو أنانيته المرّضي، هو هارب من الحياة يعيش حياة المتشرد، فاراً من القيم والقوانين الأساسية للحياة ومن حسه الكوني المقدس» (٢٢٨، ص: ٤٠). ويترتب على ذلك ان الانسان لم يستهلك بعد جميع امكاناته الكمونية، لكن فكره وعقله، يعني ما يجب ان يميزه من الحيوانات ويقربه من الألوهية، يجعلانه مريضاً وباختصار، فان الانسان «امكانية»، وامكانية مزدوجة، تؤدي إما إلى المخرج وإما إلى الطريق المسدود.

والفكرة المركزية «لميتا - انتروبولوجية» شيلر هي نظرية «الإنسان العمومي» الذي هو في واقع الأمر هجين الفكرتين المذكورتين أعلاه، وبها تبدأ «ثورة» جديدة في الانثروبولوجيا ترفع «وعي الذات عند الانسان»... الى علو شائق، جبار، باعث على الدوار، لم تتح له أية عقيدة اخرى بلوغه قط». ويعود جوهر هذه «الثورة» الى ما يلي: ان الانسان، كي نستأنف لغة زرادشت،

« نفور وخزي أليم »، وذلك هو مظهره بالفعل إذا قارناه بصورة الانسان المتفوق « الذي يملؤه شعور بالفرح لمسؤوليته كمعلم ومبدع »، الخ؛ وان ما يملكه كل فرد من الامكانيات الباطنة تتيح له ان يقترب من هذه الصورة؛ ان من واجب الانثروبولوجيا « الجديدة » ان « تقبل فكرة الانسان المتفوق وتعيد بناءها » بحيث ترتفع بالانسان من حيث هو « قيمة اسمى ومقياس لجميع قيم الوجود » (٢٨٨، ص: ٥٤ - ٥٥)؛ ولا يجوز له أن يؤسس على أي شيء في العالم فكره وإرادته، لا على ألوهية ما، ولا على فتات مستهلكة من الميتافيزياء « الإلهية » تشدق بعبارات من نط « التطور » و« الاتجاهات إلى التقدم » الخ، ولا على وحدة ما للإرادة الجماعية، الخ. - بل على ذاته وحدها وعلى « إمكانياته » فقط. وبكلمة مختصرة، فتلك هي النيتشوية مقبولة حيث يقدم لكل انسان منظور الانسان المتفوق.

ووضع شيلر، في سبيل تكوين الانسان « الجديد » (أو « الانسان العمومي »)، برنامجاً تربوياً ينبغي « صهر » النمط الانساني المثالي في اطاره. هذا النمط الذي يتميز بالوجوه غير محصورة العدد « للتأله الذاتي ». وشيلر نصير التناسق، تناسق الروح والجسد، والعقل والغريزة. إن فرط الذهن أمرض الانسان الحديث، فهو عبد « قشرة دماغه »، هذا العضو الذي هو، بالمقارنة مع الأعضاء الأخرى، أقلها قدرة على التجدد، والذي يُخال ان العملية الحياتية تصلبت فيه تماماً (٢٢٨، ص: ٤٢ - ٤٣). وإذا ما استمر تحميل الدماغ بالشدة نفسها فالانسان من حيث هو نوع محكوم عليه بالموت، بحيث ينبغي إرجاع العقل الى مكانه ليقدم كوسيلة لحفظ الحياة وتثبيتها. وإذا بالمقابل نفى العقل والفكر من الحياة واجه الانسان كذلك طريقاً مسدودة، وصحيح أنها أقل خطراً، فهو يجازف في هذه الحال « بتحول حيواني نسي ». ويريد شيلر ان يطهر الانسان من جميع « الأرجاس الخارجية »، من جميع الأشياء التي تجعله عشائرياً واجتماعياً وتاريخياً. إن الإنسان بصفته هذه كائن لا يملك في الحقيقة شيئاً في ذاته من العلامات التجريبية الطارئة.... الماهية الأرضية لعصرنا الأرضي، فيما عدا الماهية الحياتية الروحية الكمونية بصورة عامة. إن « صيرورة » « الإله » التدريجية

والنسبية تبدأ في الإنسان بقدر ما يرتفع، أولاً، فوق الحيوانات كيفياً وبقدر ما يكف، ثانياً، عن الإفراط في تشغيل ذهنه.

إن الإنسان، في إمكاناته، إله صغير: فجميع ألياف الوجود تتصالب فيه، جميع الأسباب والنتائج، والنهايات والبدائيات؛ هو في وقت واحد مخلوق وخالق على حد سواء. إن طبيعته الالهية تتظاهر من حيث هي «دقة شبه الهية للطبيعة»: ففيه وبفضله «لا يقتصر الأمر على الفهم الذاتي والمعرفة الذاتية للأشياء الحاضرة فيه منذ البدء، بل إن هذه الأشياء تشكل موجوداً في قراره الحر يحقق الله بالذات ماهيته البسيطة ويقدها». ووحدة الحي هذه شبه الالهية، المحسدة في الانسان، تتظاهر في شكل «حس كوني أوحده» يفتح «الدرب الديونيزيوسية نحو الله». وهكذا يجد شيلر نفسه ملزماً، كي يؤسس أطروحته عن تأليه الانسان انطلاقاً من «الدقة شبه الالهية للطبيعة»، أن يضي الى «الفيلسوف ديونيزيوس» ليتعلم منه. فالمرء لا يستطيع أن يعبر الى الطريق المؤدية الى «تجاوز الانسان»، الى ارتقاؤه الى «مستوى الانسان المتفوق»، حيث يصبح، هو المساوي لله، «شريكاً في تأسيس التطور العالمي وتنفيذه» إلا إذا هو تألف مع هذه «الفلسفة»، فلسفة الانطلاقة الغريزية ونحو الحياة الذاتي (٢٢٧، ص: ١٤، ١٥).

ومن بعد، فإن المساواة المزعومة للامكانات وفق المخطط «الطريق المسدود - المخرج» لا تمنح جميع البشر امكانية متساوية للخروج من الطريق المسدود، ذلك ان شيلر يتصور الشخصية الانسانية من حيث هي «جملة من الأفعال الفكرية مشكلة مثل نظام ملكي»، الأمر الذي يتضمن بصورة آلية تراتب التنظيم الاجتماعي. وهذا هو السبب في أنه يضع جميع آماله بخصوص «صنع» «الانسان العمومي» في نخبه ترفع البشرية شيئاً فشيئاً الى مستواها وهي تتجاوزها في الوقت نفسه: «ان تحول الانسان بالذات، تحول خصائص بنيته الباطنة بصفتها هذه، المشكلة من جسد وخوافز ونفس وفكر»، وتحلي وجوده الفعلي يجب أن يبدأ بتغير «مقاييس ادارة» الجماعات البشرية. «كان فريديريك نيتشه آخر عبقري سعى بشعور الى خلق مثل هذه الصورة للانسان

وربطها بوثوق بفكرة نخبة أوروبية جديدة. ولقد سُمي هذه الصورة لأحلامه اللاهية الانسان المتفوق» (٢٢٧، ص: ٩٢). ونرى ان شيلر يشارك في فكرة «صورة» الانسان هذه، لكن يرفض بصورة جازمة الاختصار على عبارة «الانسان المتفوق» بدعوى ان هذه العبارة ملوثة بالفاشيتين الألمانية واليطالية، فضلاً عن عيوب أخرى. وهو يسمى مثله الأعلى «الانسان العمومي»، مبيناً بصورة جلية أنه لا يضعه في معارضة «الجاهير والديموقراطية»، ذلك أن جميع البشر، «المتفوقين» منهم و«المنحطين»، يجب وفقاً لهذا المثل الأعلى أن يصبحوا بشراً. ان «تأنيس» الانسان والعلاقات الانسانية يمثل من حيث هو الشعار المطروح في جدول الأعمال، والخطوات الأولى نحو المملكة المقبلة للانسان العمومي يجب أن تستقيم في مصلحة عامة: المصالحة بين أنماط الفكر والميادين الثقافية، بين الفوارق القومية والنزاعات العرقية، بين أوروبا وآسيا، بين الرأسمالية والاشتراكية، بين الأغنياء والفقراء، بين الفلسفة والدين، بين العلوم والفنون، الخ، الخ. فلا تناقض طبقياً بعد اليوم، ولا كوارث اجتماعية واقتصادية، بل «الواجب الأول المترتب على كل سياسة هو «ترشيد وقيادة» هذه المصالحة بين خصائص وقوى الجماعة بحيث تتفق مع تحمين قيمة النوع» (٢٢٧، ص: ٩٨). ومهما يكن من أمر، فان روح فلسفة شيلر التي ركزها في شكل نظرية تصورية فعالة ينهض في معارضة هذه القصيدة الشاعرية الليبرالية التي يحتتم بها درب حياته.

كان يؤمن باستقرار الرأسمالية، وكان هذا الإيمان يوجب تفاؤله المتقد، كما كان يستحته إلى نقد النبؤات المسيانية عن نهاية العالم لأولئك «الرومانسيين الجامعين» في عصره، وذلك بطريقة عميقة، مليئة بالذكاء والصواب بحيث لم تفقد فعاليتها في عصرنا الراهن. ومما لا ريب فيه ان الهجمات النقدية التي شنها هذا الفيلسوف عن الحياة ضد المفكرين المنتسبين الى هذا التيار تشهد على أزمة عميقة، على تفكك «المدرسة» التي تمثلها شخصيات بارزة مثل اوسوالد شبنغلر وإرنست جونجر ولودفيغ كلاجيس وغيرهم، وهي المدرسة التي زودت الفاشية بمراثيها النظري.

## ٦ - المصير والنفس والفكر. اوسوالد شبنغلر ولودفيغ كلاجيس

انحطاط أوروبا، هذا اسم مؤلف لشبنغلر صدر عام ١٩١٨ وجعل من كاتبه على حين غرة أحد الفلاسفة الألمان « المشاهير ». ولم يكن نجاح هذا المؤلف من قبيل المصادفة، ذلك ان كارثة كانت قد حلت بالبلاد التي لم يتمكن نظامها الاقتصادي والسياسي من الصمود لمحنة حرب كبرى. ان الآمال التي وضعتها البورجوازية في اتساع « المجال الحيوي » والتي أغوت قسماً هاماً من الشعب الألماني لم تتحقق. وكان الاقتصاد مخلخلاً، والجيش في سبيل الانحلال. وقاد الاستياء المتعاظم الى الثورة البروليتارية التي نجح أعداؤها في خنقها، لكن قلوب البورجوازيين الألمان ظلت فريسة الخوف من تجددتها. وكانت معاهدة فرساي المذلة قد وضعت البلاد على ركبتيها، ولم يكن الشعور الوطني المهان، وغالباً ما كان يساء فهمه وينخس في الطريق الخاطئة، قادراً على الاستسلام لمثل هذا الاذلال. وكان شعور العجز حيال « المصير » يوجب أكثر فأكثر حس الشوفينية الأخرق عند « الأمة المركزية » ويحرض على الثأر. ان هذا التنافر الدائم بين الرغبات والامكانيات، بين « الصورة والواقع »، قد أسبغ بصورة مستمرة على الرأسمالية الألمانية غطرسة متعجرفة وعدوانية شرسة. وهذا ما حدث في هذه المرة أيضاً.

واستقبلت البورجوازية الألمانية المفهوم الوارد في هذا الكتاب بقدر كبير من التفهم لأنه عبر بصورة ناجحة وفي شكل أدبي في متناول الجميع عن مزاج البورجوازيين الألمان: خيبة الأمل المريرة واليأس اللذين انقضا على هذه الشريحة الاجتماعية بعد الهزيمة العسكرية ومعاهدة فرساي. وكانت مناحات شبنغلر توفر في الوقت نفسه بعض العزاء: لقد كانت تفسر، بأريحية وانعدام للمسؤولية مسيانيين بكل معنى الكلمة، لا الكارثة القومية الألمانية وحدها، بل الانحطاط الحتمي الذي لا مفر منه لكل الحضارة الأوروبية الغربية، والمصير المشترك للشعوب والدول التي تشكل جزءاً من تلك الحضارة، دون استثناء للدول المنتصرة. والأكثر من ذلك أن شبنغلر خص الألمان بمركز مميز. كان يقدر

الامكانات الكمونية الباطنة للعرق «الألماني» و«النفس الألمانية» و«الفكرة الألمانية»، الخ، من حيث هي أعلى بما لا يقاس منها عند الأمم الأخرى، وكان يعد الألمان بأنه سوف يكون في مقدورهم أن يضطلعوا بمصيرهم بحزم وكرامة أعظم من الشعوب الأخرى بشرط أن يمضوا إلى مواجهة «الضرورة التاريخية» بتينك الشجاعة والجاهزية اللتين تميزانهن.

ويستغل شبنغلر عن طيبة خاطر التقاليد والمشارع الرجعية القديمة والجديدة على السواء: «جماعية الدم»، وغرائز «الرجال العساكر»، وأسطورة الدعوة، والخوف من الخطر الوهمي «بأنحلال الشخصية في الجمهور»، و«طفان الرعاع» والتقنية، والطموح الفوضوي عند الشغيلة إلى عدالة اجتماعية وإلى فكرة الاشتراكية، الخ. إن الديماغوجية جزء لا يتجزأ من نظامه، وهو يحاول أن يعطي الرأسمالية الألمانية التي ضُيق عليها الحناق فلسفة عملية «جديدة» تتيح تعبئة جديدة للبورجوازيين والمثقفين في سبيل انقاذ الرأسمالية الاحتكارية وتوطيد سلطانها المترعزع. وليس للميتافيزياء والفلسفة معنى يجد ذاتها بالنسبة إليه، بل هما مجرد شرطين من أجل العمل السياسي والأيدولوجي. ويعترف شبنغلر قائلاً: «لقد احتقرت على الدوام «الفلسفة لذاتها». فليس ما هو أبعث على الضجر بالنسبة إلي من المنطق الخالص وعلم النفس العلمي والأخلاق وعلم الجمال العامين... إن كل سطر لم يحرق في سبيل خدمة فعاليات الحياة نافل في نظري». وانه ليقنفي أثر نيتشه الذي يؤكد شبنغلر أنه أسس «التصور الذي يتيح لنا اليوم تحقيق النصر لهذا التيار العملي والموجه نحو الحياة»، كما يضع نصب عينيه أن «يرسم الخطوط الرئيسية» لهذا الأسلوب للسياسة المقبلة، «سياسة رجال دولة لا سياسة رجال محسنون العالم» (١٠٨، ص: ٦٤، ٦٥، ٧٩).

ولسوف تنصرف ألمانيا بعد خمسة عشر عاماً إلى التحقيق العملي لهذه السياسة.

ويعتبر شبنغلر عمله «تعليقات على عصر عظيم» يدمغ «الطور التاريخي العالمي للانحطاط الذي استهل بالنسبة إلى الحضارة الغربية. ولذا يعتقد أن المقصود في الحالة المأخوذة بعين الاعتبار لا يجوز أن يكون نظاماً فلسفياً جديداً يستهدف الاعتراف بإمكانيته بين عدد من الأنظمة الأخرى، بل النظام «الأوحد،

الطبيعي بمعنى ما، والمتوقع بصورة مبهمة من جانب فلسفة العصر الراهن بأكملها» (١٠٦، ص: ١٠). وانه ليتصور نفسه مكلفاً من قبل الانسانية الأوروبية، وبالتالي فان كل ما يتفوه به بصفته هذه حقيقة واقعة مؤكدة، كما يزعم أن فكره لا يقتصر على التحقق من هذه الحقيقة، بل هو يتكهن بمسيرة الزمان.

وواضح أن شبنغلر كان سباقاً من بين المفكرين البورجوازيين الى الشعور بهجوم الأزمة العامة للنظام الرأسمالي وبسقوطه المحتم تاريخياً، وقد عبر عن هذه الظاهرة في صيغة «انحطاط أوروبا» الذي مثله من حيث هو انحلال الثقافة البورجوازية من جراء الانتقال الى طور من الحضارة يخضع لفعل الحركات الشعبية الجماهيرية ولانعطاف ثوري في وسائل الإنتاج.

ويرى شبنغلر أن جدارته الأساسية حيال الفلسفة الأوروبية هو أنه كان أول من تمكن من الاستعاضة عن «نظام بطليموس» في التاريخ «بنظام كوبرنيكوس». فاذا كانت العملية التاريخية فيما مضى تدرك بطريقة «أحادية» من حيث هي ظاهرة نسيج وحدها لتطور الانسانية منذ الأزمان السحيقة مروراً بالعصور القديمة والعصر الوسيط حتى أيامنا الراهنة، ومن حيث هي نظام للصعود المتدرج من الدرجات الدنيا الى الدرجات العليا، فان التاريخ بالنسبة اليه ينقسم «بصورة طبيعية» الى عدد من التيارات الذاتية التي يتحرك كل منها على محركة الخاص، مثلها كمثل الكواكب السيارة. ان التاريخ هو حركة العوالم المسماة حضارات ذات التطور المتوازي أو المتتالي. وتمثل كل حضارة من حيث هي عضوية أصيلة، ذاتية، متميزة من العضويات الأخرى، وهي تولد ذات يوم من تيه الوجود كي تموت بعدما تحقق ما كانت تنطوي عليه من امكانات. ويقابل تنوع العوالم تنوع النفوس التي تخلق هذه العوالم - الحضارات. والحضارة تعبير خارجي عن شكل معين للنفس التي تقابلها. وبالرغم من أن الحضارات تشابه في بنيتها ومصيرها العام (الولادة والتطور والموت)، فان لكل منها حياتها الخاصة، كما تخلق كل منها قيمها الخاصة: الدين والعلم والفن والأخلاق والأسلوب وقوانين الفكر والأحاسيس والرؤى والانفعالات والمؤسسات

الاجتماعية والسياسية، الخ. وليس ثمة بنوة أو أية رابطة باطنة بين الحضارات. والانسانية باعتبارها الذات الوحيدة لتاريخ العالم ابتكار عديم الجدوى من وضع فلسفة مغلقة لبعض الأساتذة وتجريد فارغ من المعنى. إن لكل عضوية ثقافية تاريخها الخاص الذي تشكل نفسها موضوعاً له.

ويعتبر شبنغلر نفسه مؤسس فلسفة جديدة في مبدئها، فلسفة المستقبل الذي يجب أن يزدهر على « تربة الغرب التي جفت ميتافيزيائياً »، وذلك بفضل الانعطاف الذي حققه هو نفسه. ويعدنا مؤلف هذا المشروع الجديد للوجود بأن فكرة مورفولوجيا التاريخ العالمي أو العالم من حيث هو تاريخ، المأخوذة بعين الاعتبار في تعارضها مع مورفولوجيا الطبيعة، « سوف تمتد من جديد الى سائر أشكال العالم وحركاته في معناها الأعمق والأولي، وسوف تستخدمها لتبني في عالم مختلف كل الاختلاف لا لوحة عامة عن سائر الأشياء المعروفة بل صورة عن الحياة، لا لوحة عن الأشياء التي صارت بل عن الصيرورة » (١٠٦، ص: ٦). ونرى أن هذا البيان يعتمد على تعارض بين عالم التاريخ وعالم الطبيعة، بين الصورة الموضوعية الحاصلة بواسطة المعرفة العلمية و« صورة الحياة » التي تقدمها الانفعالات، بين الأشياء الصائرة والصيرورة، الخ. ويحدث أن « فلسفة الطبيعة للأزمان الحالية » هي أحد أنواع فلسفة الحياة التي « تلتئم » فيها، بصورة آلية في الأغلب، تصورات نيتشه وبرغسون وديلثي وبعض أفكار فلسفة الطبيعة عند غوته، المستعارة من ميدان الطبيعة والمسقطة في ميدان المعرفة التاريخية. ويتشابك أحياناً في هذا التركيب عناصر من ظواهرية الفكر لهيغل ومن ارادة الحياة لشوبنهاور ومن الازدواجية المنهجية لكانط. ويضع شبنغلر فكرة المصير في مركز بناءاته الفلسفية.

المصير، هذه العبارة الصوفية للطقوس الدينية متجذرة بصورة راسخة في الفلسفة البورجوازية الألمانية منذ شوبنهاور الذي تحتفظ عنده بعد، حتى درجة كبيرة، بمعنى تساؤمي ورومانسي وديني من الخضوع للقدر والاستسلام لمرامي الله والرؤساء. وتكتسب هذه العبارة عند نيتشه معنى مغايراً، فهي لا تعني الخضوع والاستسلام فحسب، بل ارادة المستقبل أيضاً؛ وإن المرء ليستشف فيها المعنى



الثاني، الجبرية، جبرية تنفيذ رسالة ما، المعينة لبلد أو شعب أو عرق أو رجل السيادة أو الخضوع. فالتقدير يهيء بصورة مسبقة بعض الناس كي يسودوا ويرتفعوا، وأناساً آخرين كي يخضعوا ويستسلموا. إن المصير هو القدر بالذات، منطق المحتوم الذي لا يدركه العقل. ومحبة المصير واجبة. لا يجوز إحناء الرأس أمامه، بل مواجهته بشعور المرء العزيز بالمقدر له. ذلك ان المصير يجب الأقوياء ويرفعهم.

وينطلق شبنغلر من *amor fati* عند نيتشه، ويشرح تعليقه على هذه الصيغة بمجابهة «أخلاق الحيوانات المفترسة» «بأخلاق آكلة الأعشاب». «إن الانسان - وهو «حيوان مفترس» - يجسد «الشكل الأسمى لحياة حرة وناشطة؛ أما الانسان «آكل العشب» فيجسد شكلها «الأدنى»، المنحط... هناك أخلاق للحيوان المفترس وأخلاق للحيوان آكل العشب، وليس في قدرة كائن من كان أن يغير فيها شيئاً. ذلك هو الشكل الباطن للحياة ومعناها وتكتيكها. تلك حقيقة مبدئية. وقد تدمر الحياة، لكن من الحال تغيير أي شيء فيها. والحيوان المفترس الذي يدجن ويؤسر... يشوه في روحه، ويصبح مريضاً جداً، ويدمر باطنياً.. وبالمقابل فالحيوانات آكلة العشب لا تخسر شيئاً حين تدجن. ذلك هو الفارق بين مصير آكلة العشب ومصير الحيوانات المفترسة. فالواحد يكتفي بالتهديدات، أما الآخر فيضيف إليها التضحيات؛ الأول يحط الغير ويجعلهم مؤوفين وجبناء، والثاني يرفعهم بواسطة السلطة والنصر والاعتزاز والحق؛ الأول يكون موضع التسامح، أما الثاني فهو ذات الانسان. ليس صراع الطبيعية... آفة، ولا هو صراع في سبيل الحياة - *struggle for life* كما يتصور ذلك شوبنهاور ونيتشه - بل معنى الحياة العميق الذي يسموها، حب القدر (*amor fati*) كما كان نيتشه يعتقد» (٢٤٠، ص: ٢١ - ٢٢).

وهكذا يستطيع القوي والجبار (انسان أو شعب، الخ). أن يجرب مصيره، لأن هذا المصير عطوف حياله. ان الحب متبادل هنا كما يقال، وعلى هذه المبادلة الوهمية تقوم عدوانية ارادة القوة، نظرياً وعملياً. و«رجل الفعل» وحده هو «رجل المصير»، محبوبه كما يقول شبنغلر، رجل يحيا في «عالم القرارات

السياسية والعسكرية والاقتصادية» دون أن يأخذ بعين الاعتبار الأفكار والأنظمة المرعية عامة، في عالم حيث يكون «للكلمة القوية قيمة أعظم من الاستنتاج الجيد»؛ وهذا ما يفسر «حس الاحتقار الذي نظر فيه على الدوام الجندي ورجل الدولة الى فئران المكاتب الذين كانوا يفترضون أن تاريخ العالم من صنع الفكر والعلم أو حتى الفن» (٢٣٩، ص: ٢١ - ٢٢). ان المصير امّ بالنسبة الى «الرجل القوي» وحالة بغيضة بالنسبة الى الرجل «الضعيف». وحب القدر يرتد في آخر الأمر إلى «الحكمة الفلاحية الألمانية»: «لكل امرئ - مصيره». ومن المعروف أن هذا «الرجل الأثري الفلاحي» كتب بأحرف كبيرة من قبل الفاشيين فوق الأبواب المؤدية الى معسكرات الموت: «Jedem das Seine».

ما المصير؟ لا يطرح شبنغلر هذا السؤال، كما لا يطرحه أحد من السابقين له. المصير هو المصير، وهو يمثل بمقولة رئيسية من فلسفة طبقة دانها التاريخ بالضبط لأنه لا يشكل موضوعاً لأي تعريف منطقي أو عملية ذهنية، وفلسفة الشعور كلها توضع معه ما وراء المعرفة العلمية. ان عقيدة المصير هي معرفة ما هو غير قابل للمعرفة. فالمصير نقيض السببية، نقيض الأحادية الحتمية لعالم الطبيعة وعالم التاريخ، وبعد دراسة أوسع نقيض الفهم العلمي للتاريخ، هذا الفهم المؤسس على معرفة قوانين تطوره الموضوعية. وعلى أي حال، فشبنغلر لا يحاول إخفاء هذه الأوضاع... «... فيما عدا ضرورة السبب والفعل (التي يسميها «منطق المكان» - المؤلف).... يوجد في الحياة أيضاً ضرورة المصير، منطق الزمان، التي هي حقيقة حقيقية جداً مجرد ذاتها والتي ترشد الفكر الميثولوجي والديني والفني وتشكل نواة وجوهر التاريخ بأسره في تعارض مع الطبيعة، لكنها لا تخضع في الوقت نفسه لأشكال المعرفة المدروسة في نقد العقل الخالص» (١٠٦، ص: ٩). فحين تنفي من التاريخ قوانينه الموضوعية تتحرر من «مستبقات الباحث الفردية». وبذلك بالضبط تفسر «ضرورة المصير» التي تتظاهر عملياً من حيث هي توجه أيديولوجي.

وتتناقض فكرة المصير ومبدأ السببية عند شبنغلر كمثل تعارض العضوي

وغير العضوي، والحياة والموت، والخلق والجمود الآلي. ان «أصالة المصير»، مثلها كمثّل الحياة بالذات، لا يمكن التعبير عنها بواسطة براهين أو مفاهيم علمية، بل يتم التعبير عنها من خلال الدين والفن؛ انها تتطلب تجربة معاشة وغير علمية، تتطلب العمق وليس الفكر، فيما السببية شيء استدلالى تتحكم فيه قوانين، وهي تتظاهر على اعتبارها شكلاً للتجربة الذهنية الخارجية. ان فكرة المصير بدئية، ومن خلالها ينكشف للانسان طبيعة وجوده الخفية وغرضه. ويظهر مبدأ السببية في وقت لاحق، بين سكان المدن الكبرى، حين تكون الحضارة قد تجاوزت ذروتها في تطورها العضوي وبدأت في الهبوط نحو انحطاطها، حين يتبين المرء فيها «صوت الخوف من العالم» الذي يسمى الذهن عبثاً إلى إخضاعه بواسطة مقولات العقل المنظمة، بواسطة قوانين تنهج الطبيعة الميتة والآلية بغرض توحيد دراستها. بيد أن للحياة والتاريخ الحقيقي مصيراً وهما لا يخضعان لأي قانون. وبنتيجة ذلك تُرفض السببية الموضوعية والقوانين كلياً، ولا يقتصر هذا الرفض على التاريخ وحده، وهي لا تقبل إلا من حيث هي وسيلة ثانوية واصطناعية لإدخال النظام الى الطبيعة غير الحية، هذا النظام الذي يظهر عرضاً في الدرجة العالية لتطور الحضارة الفأوسية.

ويستخدم شبنغلر طريقة التماثل كي يقيم بين المصير والسببية نفس العلاقة القائمة بين الزمان والمكان، بين «شعور الحياة» وشكل المعرفة. إن كلاً من هاتين المقولتين تقوم في أصل «عالين تامين وكاملين في ذاتها»، عالم الصيرورة وعالم الأشياء الصائرة. فالسببية «مصير صائر، متحول الى عنصر غير عضوي، ومثبت في أشكال العقل»، وهو لا يقوم ما وراء العملية الذهنية الاستدلالية فحسب، بل وراء الطبيعة أيضاً «وفيه تنكشف للفكر بصورة مباشرة الفكرة الحية للصيرورة».

وتقوم العلاقة نفسها بين الزمان والمكان. «الزمان كلمة تخدم للدلالة على شيء غير مفهوم، كلمة تفسر بصورة مغلوطة حين تخضع لتفسير علمي من حيث هي مفهوم» (١٠٦، ص: ١٥٩)؛ والزمان يخص المصير، فهما مترادفان. أما المكان، فهو مفهوم، ويخص العالم الآلي والمنظم للطبيعة والسببية. ويفصل شبنغلر

بين مفهومي الزمان والمكان غير القابلين للفصل إذ يربط أولهما بالمصير والآخر بالسببية. ويتكرر هذا العسف بخصوص الواقع التاريخي، وذلك ليس بهدف إثبات الاصاله مهما تكن مغرية فكرة الاسهام في الفلسفة العظمى، بل بهدف التشديد مرة أخرى على « فاقة » التصورات العلمية عن العالم وإسقاط المعرفة العلمية عن عرشها. ويتحقق ذلك وفق المخطط التالي. الزمان لا يعني شيئاً بالنسبة الى الانسان البدائي، وهو معطى بصورة بدئية، مثله كمثل المصير، لكن الانسان لا يعرف بعد عنه شيئاً. وان « روح الحضارات الكبرى » الذي أيقظه « وعى مكان منظم بدقة » والرغبة في حبس مجرى الحياة الحى في مفاهيم، هو وحده الذي يخلق شبح الزمان الذي يجب أن يلي « حاجته الى معرفة جميع الأشياء وقياسها واخضاعها لرابطة سببية ». وهذا « العمل الغريزي » الذي هو دلالة على « بساطة الوجود المفقودة » يخلق ما اعتاد الناس أن يسموه الزمان، أو بصورة أدق يخلق تصوراً عن الزمان من حيث هو مقدار قابل للقياس كميّاً، وبذلك يوحد بين « الزمان الذي هو في صيرورة أبدية وبين المكان الصائر بالنسبة الى الأبدية ». ان هذه العملية التي يقوم بها الفكر، المرفهة و« الماكرة »، تستهدف لجم الزمان (يربطه الى المكان) الى قانون السببية. ومن المفروغ منه ان فعل المعرفة فعل خلاق، فهو يخلق أشكالاً تصورية للوجود تتطور فيها الصيرورة نحو الصائر والحى نحو الموت. لكن تلك هي طبيعة الانسان، انه يدمر حين ينتج « بالتصور الجسدي في عالم الحواس و« بالمعرفة » في العالم الفكري ». وهكذا تنهم الفلسفة السابقة جملة: فليست « محبة الحكمة » إلا الخوف من غير المفهوم والحدق عليه؛ فهي تسمى، وتقيس، وتخضع لقوانين وتجد كل ما لا تفهمه، ثم تنادي به « حراماً » (١٠٦، ص: ١٥٩، ١٦٠).

ويستخلص شينغلر من هذا المفهوم عن الحضارة وعن المصير أن كل حضارة لا بدّ أن تملك فكرتها الخاصة عن المصير وروحها الخاص. ونظراً لأن أرواح الحضارات منفصلة بإحكام عن بعضها بعضاً، فإن امراً من حضارة معينة لا يستطيع قط ان يفهم ما تقوله حضارة أخرى وما يعلن عنه مصير آخر. وانه ليؤكد أنه إذا ما كتب ذات يوم « تاريخ للأرسطوطاليسات الثلاثة »، الاغريقي والعربي والغوتي، فسوف يتضح بصورة الزامية أنه « ليس بينهم أي مفهوم

مشترك وأية فكرة مشتركة» (٢٣٩، ص: ٦٧). ذلك ان كل حضارة تملك طريقتهما الخاصة في النظر الى الطبيعة وفهما، وفي الإحساس بالتاريخ واختباره. والأكثر من ذلك ان لكل نط انساني، في كل حضارة، «نمطه الخاص من التاريخ الأصيل بصورة مطلقة الذي على صورته وبأسلوبه يتأمل ويحس ويختبر بصورة مباشرة العام والشخصي، والداخل والخارج، والضرورة التاريخية والسيرية» (١٠٦، ص: ١٧٠). ان رجل الشارع لا يلحظ في عملية الصيرورة إلا «المستوى الأول المحسوس بصورة مباشرة»؛ أما الشخصية غير العادية فقادرة على الشعور «خلف التداخلات التي في تناول الجميع، هذه التداخلات الخاصة بالسطح المتحرك تاريخياً، بمنطق الصيرورة العميق الذي يتظاهر في فكرة المصير» (١٠٦، ص: ١٧٩). وانه ليستشهد، إثباتاً لهذه النسبية «الجزرية»، «بالمثلة الأكثر جسارة» المستمدة من التاريخ وعلم الحياة والأدب وعلم المعادن والحكمة الشعبية، وهي أمثلة تبرهن على اطلاع علمي هائل، لكنها لا تفنع أحداً.

إن التاريخ عند شبنغلر «صورة نفس معينة»، «علامة معاش حقيقي لا يتكرر». وهو لا ينطوي على أية «قوانين تناول الأشياء، بل على أفكار تتظاهر في الظواهر بصورة رمزية». وهكذا يحل عامداً التطور التاريخي العالمي في «رمزية جامعة» (١٠٦، ص: ٢٠٤). ويرجع الغرض من البحث التاريخي الى تقديم «المضمون الحسي للواقع الحي وصورته الهاربة والى تثبيت أشكاله النموذجية». ففكرة المصير أو رمزه، تلك هي النقطة الأخيرة التي يستطيع المؤرخ أن يبلغها في أبحاثه. إنه لا يستطيع قط أن يمضي الى ما وراء الرموز أو أن يعرف ما يختفي خلفها. والانسان نفسه رمز بقدر ما هو موضوع للتقصي بالنسبة الى أنا أخرى. والعالم خليفة النفس. والنفس، نفس كل انسان مأخوذ على انفراد، تستشعر في ذاتها، وبالتالي تخلق - في شكل الرموز - كل عالم الصيرورة التاريخية وتجعل منه «التعبير عن نمط وجودها». ويقول محدداً: «في كل نفس، سواء أكانت نفس شعب أم نفس فرد مأخوذ على حدة... تخيا رغبة لا تخمد في أن تتحقق بصورة كلية، في خلق عالمها على اعتباره كلية للتعبير عنها... في اخضاع هذه الكلية بواسطة شكل محدود وصائر وفي تملكها، ان

العالم المتناهي إشعاع للنفس، إنتصار لها على القوى الأجنبية... ثمة عوالم بقدر ما هناك من بشر وحضارات». ومن بعد يستخلص من الرغبة عند كل نفس في «قهر القوى الأجنبية» مبدأ إرادة القوة، وصحيح أنه يستخلصه بوصفه مجرد خاصية أساسية لنفس «الانسان الفاوستي»، يعني أنه يقرر بصورة جازمة أن نفس بشر الحضارات الأخرى «غير قابلة للإدراك»، لكنه يترتب بصورة لا جدال فيها من هذا البيان أن صفات النفس هذه هي صفات كونية. ليس في هذا الخلق للأساطير ما هو أصيل سوى كلمة «نفس»، وكل ما عدا ذلك موجود عند نيتشه.

ويتوج شبنغلر لوحته النسبية للعالم بنموذجية للحضارات التي يعرفها: المصرية والبابلية والهندية والصينية والهيلينية والعربية والغربية والمآيانية، مضيفاً طلباً لمزيد من الوضوح لوحات عن عصور «متواقة» للحياة الفكرية والثقافية والسياسية لهذه الظواهر الفريدة، وهي لوحات مشدودة من شعرها بشدة، أو هي رمزية، بحيث لا يمكن أن تثير اهتمام الانسان الحديث إلا من حيث هي مجموعات من المفارقات التاريخية. إن سائر الحضارات، المختلفة نوعياً والمنفصلة عن بعضها بعضاً، تجتاز في وقت واحد نفس النقاط القمية التي تدل وفقاً «لقوانين التماثل» على تكرارية معينة للحوادث، وإن تكن رمزية أو مشكوكاً فيها، لكنها الزامية على أي حال (مثال ذلك ان البوذية الهندية والرواقية الهيلينية والرومانية والجبرية الاسلامية والاشتراكية الأوروبية يجب بالضرورة أن تتطابق من حيث هي خصائص عصور «متواقة» للحياة الفكرية لهذه الحضارات الأربع، الخ). ويستشعر المرء هنا مبررات العودة الأبدية لنيته التي لا تستطيع «مورفولوجيا التاريخ العالمي» تفادياً لها، مع بعض الفوارق الزهيدة بالطبع: اذا كانت «دورة العودة» عند نيتشه تتكرر بصورة أبدية، فالظواهر الفريدة الثماني التي اكتشفها شبنغلر تشكل ثماني دوائر متميزة، متشابهة فيما يتعلق بالنقاط الجوهرية لحركاتها.

لكنه من السير التعرف هنا أيضاً الى تأثير علم النازج عند ديلثي الذي هو في مصدره الأولي وسيلة ثانوية للمعرفة التاريخية والذي يصبح هنا عملية منهجية

حاسمة وجوهرية من أجل «دراسة» الحضارات. وحين ينسب شبنغلر الى النموذج وظيفة الظاهرة الفريدة، فانه يعلق صورة حضارة واحدة على سائر الحضارات الأخرى، اذ يجعلها تتوالد لا في بناها الأساسية فحسب، بل في الأشكال الدينامية لتظاهراتها أيضاً. وهو يحصل من بعد بواسطة هذه الطريقة على نموذج للنفس ونموذج للانسان يقابلان كل حضارة، وفيها تعبر النفس عن أسلوبها وعن شعورها بالحياة، ويركز اهتمامه على نموذجي النفس الأبولوجية والفاوستية اللذين يرمزان الى الحضارتين الهيلينية والغربية، وبالتالي على نموذجي الانسان الأبولوجي والفاوستي.

فيما مضى رسم نيتشه الشاب بشيء كثير من الالهام صورتين مجازيتين للنفسين الأبولوجية والديونيزيوسية مستشهداً بذلك على طريقتين لادراك العالم، الطريقة الهادئة الاستدلالية التأملية والطريقة الصاخبة النشيطة الغريزية. وانه ليمثل أبولون وديونيزيوس من حيث هما الرمزان الأبديان لمبدئي الحياة البدئين المتعارضين، من حيث هما أسلوبان مختلفان في طريقة ادراك العالم. واذا حاولنا أن نقارن نفس الانسان من النمط الديونيزيوسي كما يعرضه نيتشه ونفس النمط الفاوستي في رواية شبنغلر تبيننا دون تفكير طويل أن هاتين النفسين تشابهان مثل أختين توأمتين، الأمر الذي يذكرنا بأحد أمرين، إما بسر إنتقال النفوس من حضارة الى أخرى وإما بعملية سحرية تستهدف خداع الموت.

ومهما يكن من شيء، فلنر قبل الانتقال الى دراسة مقارنة لهذه الظواهر ما هي النفس من وجهة نظر شبنغلر. النفس كلمة لا تقل صوفية عن المصير، وماهيتها تظل مستعصية الى الأبد سواء بالنسبة الى الفكر الواعي (أو بصورة أدق الكائن الواعي العارف ذاته - das wachsein) أو بالنسبة الى الدراسة التجريبية. ويصادر شبنغلر بصورة جازمة: «من الأسهل أن نشرّح بواسطة الميضع أو نحلل بواسطة حامض أياً من موضوعات بتهوفن من أن نشرّح أو نحلل النفس بواسطة الفكر المجرد» (١٠٦، ص: ٣٨٢). فالنفس لا تستطيع أن «تعرف» شيئاً حتى عن ذاتها، ومع ذلك يستطيع شبنغلر أن يقول عنها بعض الأمور، مثلاً ان النفس تعني «الشعور بالوجود الباطن للانسان»، «بكل ما ليس

هو الكون»؛ وانها «الصورة السالبة لمفهوم الكون»، انها «صيورة أبدية»، «انفعال خالص»، «حس العمق» (١٠٦، ص: ٣٨٣، ٣٨٦). لقد رددنا هذه التعريفات للنفس التي يؤكد المؤلف نفسه أنها تشكل «إغناء هائلا لعلم النفس»، لكننا لم نغير من جراء ذلك تصورنا عنها.

ويعلم شبنغلر، وهو يقترح بعض الأمثلة المقابلة لذلك: «ان الصورتين الأبولونية والديونيزيوسية للنفس على طرفي نقيض». ويمكن أن يسمى النموذج الأبولوني «الجسد - النفس»، «السكون الأخلاقي للوجود»، سكون فكر تأملي تحليلي؛ أما النموذج الفاوستي فهو «المكان - النفس»، «الدينامية - النفس» حياة ناشطة دينامية أو حضارة الارادة. لتترك في سلام النفس الأبولونية (فتعريفها يشبه في نقاط عديدة التعريف الذي قدمه نيتشه في زمنه، وشبنغلر يستخدم هنا بصورة قانونية الميراث الأدبي والفلسفي لسلفه). ان الانسان ذا النفس الفاوستية هو الذي يهمننا، وليس السبب في ذلك انه توأم للنموذج الديونيزيوسي، كما ليس السبب في ذلك أننا نريد أن ندفع شبنغلر بالانتحال، وإن تكن مسألة المصادر ذات أهمية كبيرة، بل لأن الانسان الفاوستي معاصر لنا، وبنتيجة ذلك فان ادراكه للعالم يعرض تصور العالم عند شبنغلر بصورة أملاً وأوضح من «أسلوب الحياة» الخاص بأي نفس أخرى.

اننا نصادف في الانسان ذا النفس الفاوستية، الذي يختم الجزء الأخير من دربه في دورة الحضارة الغربية الماضية الى حثفها، صورة الانسان الواقعي الذي هو الممثل النموذجي لوجهة النظر التي ينظر شبنغلر منها، على اعتباره فيلسوفاً وايدولوجياً، الى العالم والى أغراض ووظائف فلسفته بالذات. ففي أسطورة النفس الفاوستية يعرض مؤلف انخطاط الغرب ويؤكد مثله العليا الاجتماعية وطموحاته الطبقية وهو ينشئ تماثلات وتعارضات متصورة واسعة غالباً ما تدعو الى المفارقة بصورة مضحكة. ولا بد لنا من القول إنه ينجح في ذلك حتى درجة كبيرة، وإنه يدين بالشيء الكثير من هذا النجاح لأسلوبه. فالمرء يتعرف ههنا الى المدرسة نفسها. ويقول توماس مان، وهو واحد من أكبر العارفين بالأسلوب الأدبي الألماني: «لقد تعلم الكتابة على يد نيتشه» (٦٥، ص: ٢٢٩).



الارادة هي العدم الرمزي الذي يميز الخاصية الفاوستية للنفس من جميع الخصائص الأخرى. وهذا هو يقول من جديد: «من الحال أيضاً تحديد الارادة كمفهوم، وكذلك معنى الكلمات «الله» و«القوة» و«المكان»... تلك «كلمة فريدة» يستطيع المرء اختيارها والاحساس بها، لكن معرفتها مستحيلة. كل ما يمكن أن يقال عنها هو أنها تظهر من حيث هي فعل، من حيث هي تجاوز، من حيث هي توتر، من حيث هي توق لدى النفس الى السيطرة على الأشياء الغريبة عنها، يعني من حيث هي ارادة قوة. ان غريزة الانسان الفاوستي متوجهة نحو الخارج، وارادة القوة عنده هي ارادة «سيطرة عالمية غير مشروطة بالمعنى العسكري والاقتصادي والذهني»، هي التعبير الأسمى عن «الاحساس العالمي الدينامي». إن الانسان الفاوستي الذي يفيض بالتعطش الى القوة يميل الى فرض ارادته على كل شيء: يجب على الجميع أن يشاطروه معتقداته؛ وما يريده يجب أن يريده الجميع؛ «ان من واجب الجميع ان يستجيبوا لمثله الأعلى السياسي والاجتماعي والاقتصادي أو يبيدوا» (٢٤١، ص: ٢٤ - ٢٥).

وكثيراً ما يتناقض شبنغلر، لكن هذه التناقضات هي في الأغلب نتيجة «لطريقته المورفولوجية» التي تخدم سيدين: فأولا هو يريد أن يبرهن على تنوع الظواهر الفريدة الأصلية للحضارات - النفس، وأسلوب الحياة، الخ: وثانياً لا بدّ له أن يردّها، بوسائط التائل، الى قاسم مشترك كي يؤول الى النتيجة التي وضعها نصب عينيه: فمهما تكن الحضارات أصيلة بظواهرها الفريدة، فان لها جميعاً مصيراً وحيد البنية يحكم عليها بالفناء. وينطبق الشيء نفسه على الانسان: «لا وجود لأي «انسان في ذاته» كما يؤكد الفلاسفة مخطئين، بل ليس هناك إلا انسان عصر محدد، ومكان وعرق محددين، ونوع فردي، وهو انسان ينتصر أو يهزم في الصراع مع العالم كما هو معطى، بينما الكون حاضر في كل مكان بلا مبالاة إلهية. وهذا الصراع هو الحياة بالمعنى الذي يعطيها نيتشه إياه، صراع تقليه ارادة القوة، صراع شرس لا هوادة فيه ولا رجوع عنه» (٢٤٠، ص: ١٣). ان الانسان وحش كاسر.

ومن المفروغ منه أن هذا ينطبق على خلق الانسان الفاوستي، لكنه

لا ينطبق عليه اوحده. ويسأل شبنغلر: « منذ متى يوجد هذا النمط للحيوان الكاسر المبدع؟ » وان هذا ليضاهي طرح السؤال التالي: « منذ متى يوجد الانسان؟ ما هو الانسان؟ بفضل أي شيء أصبح انساناً؟ والجواب هو: « بفضل ظهور اليد » (٢٤٠، ص: ٢٦). وهذا يعني أنه مهما اختلف بشر العصور المختلفة بشكل أنفسهم أو أسلوب حياتهم، فان الانسان في مستواه « الأعلى » في جميع العصور وفي سائر الحضارات يظل هو نفسه بفعل طبيعته: كائن يبتكر أدوات عمله وهجومه، يعني حيواناً كاسراً. « ليس حيوان كاسر غير الانسان يختار أسلحته؛ والانسان لا يختارها فحسب، بل يخلقها على هواه. ومن جراء هذا بالذات اكتسب في الصراع تفوقاً خارقاً على أشباهه الحيوانات الأخرى وعلى الطبيعة برمتها. ذلك تحرير لعنف النوع. وبفضل هذا ظهر الانسان » (٢٤٠، ص: ٢٩). لكن تلك لا تشكل أيضاً كلمته الأخيرة. الانسان حيوان ومهما يكن من شيء، فثمة حيوان وحيوان. فهناك نمط للإنسان الحيوان الكاسر، ونمط للإنسان الحيوان الداجن، كما أشرنا إلى ذلك أعلاه. وهذا يتعلق حتى درجة ما بجميع الأزمان وجميع الحضارات، وبجميع الشعوب إذا هي لم تثبت أنها عرق « متفوق ».

وانطلاقاً من هاتين النقطتين يتقدم شبنغلر نحو الظاهرة الفريدة للأخلاق. انه ملزم من جهة واحدة، اذ ينطلق من التصور العام لمورفولوجيا التاريخ، ان يعترف بأن هناك « أخلاقيات بعدد الحضارات » (معتزلاً بأن نيتشه كان السباق الى الشعور بذلك، لكنه لم يعرف كيف يعبر عنه بوضوح لافتقاره الى « الطريقة المورفولوجية »)؛ وانه يكشف من جهة ثانية، إثر نيتشه، نوعين من الأخلاق في كل حضارة وفي كل شعب، « أخلاق الحيوانات الكاسرة » و« أخلاق الحيوانات الداجنة ». ومما لا ريب فيه أن هذا « الاحتكاك » الضئيل يجب أن ينسب الى الحياة نفسها.

ما الأخلاق؟ يجيب شبنغلر: الأخلاق تعبير عن أسلوب للحياة، « تأويل للحياة بالحياة نفسها »، « فكرة الوجود التي أصبحت قانوناً ». وبنتيجة ذلك فإن المناقبة من حيث هي علم نظري يصف أسلوب حياة الانسان الفايستي لا يمكن أن

نكون شيئاً آخر سوى إرادة القوة. ان الأخلاق البورجوازية هي دائماً إيعاز بالخضوع ومطلب له. وههنا يكمن « معناها الحقيقي والطبيعي »؛ الأمر والطاعة، السيطرة والخضوع. وفي هذه النقطة يتفق لوثر نيتشه كل الاتفاق (١٠٦، ص: ٤٣٢).

وتبدو لنا هذه الملحوظة الأخيرة أساسية تماماً. فمن وجهة النظر هذه يثبت شبنغلر أنه أكثر واقعية من « الرومانسي » نيتشه. انه يقصد أن ثورة نيتشه على المسيحية، وهي الثورة التي أثارت ضوضاء كبيرة، قائمة على سوء فهم؛ فهو بكل بساطة لم يفهم المتطلبات الأخلاقية للمسيحية المعاصرة، وتناول الشكل الذي تتظاهر فيها تلك المتطلبات في مضمونها، دون أن يلاحظ أن الأخلاق الخلاصية للرأفة ومحبة القريب التي نادى بها المسيحيون الأوائل تحولت منذ زمن طويل الى « أخلاق الأمر »، الى إرادة القوة. ويقول شبنغلر، وكأنه يريد أن يصحح سلفه: « ليست المسيحية هي التي حولت الانسان الفاوستي، بل هذا الأخير هو الذي حول المسيحية » (١٠٦، ص: ٦٣٥-٤٣٦). وبالتالي فان الدين المسيحي والأخلاق المسيحية في شكلها الحالي لا يعوقان سيطرة الانسان الفاوستي، ولا إرادة القوة التي تتوق الى الاستيلاء على العالم، بل الأمر على النقيض من ذلك، فهما « من ضمن الشروط المطلقة للكائن الفاوستي » وتفيدان في الدفاع عنه وفي تغطيته. ليس الأمر الهام في حال من الأحوال الطريقة التي تتظاهر القواعد الأخلاقية بها. « لون الأخلاق الديني والفلسفي والعلمي، التعبير الشفهي عن مبادئها ومعتقداتها... هذا مجرد قناع ». وهذا بالضبط هو ما لم يفهمه نيتشه الذي طرح القضية حقاً، لكنه لم يحلها: فهو لم ينجح في تجاوز الخير والشر. مضى حتى العتبة وتوقف عندها، لأنه أخذ على عاتقيه دورين في وقت واحد: دور البشير ودور مصلح الأخلاق. فقد كان أول من بشر « بأخلاق السادة »، ولم يكن هذا نبوءة على أي حال، بل تقريراً لواقع ليس غير، ولكنه جعل من نفسه الداعية لأخلاق جديدة وبقي في معسكر الأخلاقيين دون أن يتمكن من عبور العتبة. ويخلص نبي الخطاطم الغرب إلى القول: « لو كان نيتشه أكثر تحملاً من المستبقات في مشاهدة عصره وأقل تأثراً بالحلم الرومانسي للخلق في ميدان الأخلاق لكان في وسعه أن يلاحظ أن أخلاق الرأفة المزعومة، المسيحية

بالخاصة، لا وجود لها في واقع الأمر على أرض أوروبا الغربية. فلا يجوز البتة لظاهر الصيغ الأنسية أن تخدع المرء بشأن غايتها الفعلية» (١٠٦، ص: ٤٤١). ولن نجادل لنعرف ما إذا كان نيتشه تجاوز أم لم يتجاوز عتبة الخير والشر، لكن شبنغلر مضى بالفعل شوطاً أبعد في هذه الدرب وأماط اللثام عن الأخلاق البورجوازية للعصر الامبريالي ليس في شكلها المثالي كما كان حلم نيتشه «الرومانسي»، بل في شكلها العاري الذي تبدو فيه في مرحلة «السياسة الكبرى» للامبريالية، مرحلة «الحروب الكبيرة والصغيرة» في سبيل السيطرة العالمية، هذه الحروب التي تنبأ بها أول بشير «لأخلاق السادة».

وصحيح أن شبنغلر يسجل أيضاً هذه الجدارة الكبيرة لنيتشه الذي كان سباقاً الى الشعور بالانحطاط الذي باشرته «الحضارة الغربية» وإلى الإشارة الى أعراضه وأسبابه، وإلى تركيز انتباه الأجيال التالية من الفلاسفة وعلماء الاجتماع ورجال السياسة الأوروبيين الغربيين على هذه الظاهرة التاريخية. «حين كتب نيتشه للمرة الأولى عبارة «مراجعة جميع القيم» وجدت أخيراً صيغتها الحركة الفكرية للقرن الذي نحيا في ملئه. مراجعة جميع القيم، هذا هو الطابع الباطن لأي حضارة. انها تبدأ بتغيير جميع أشكال الحضارة السابقة، فتفهمها وتستخدمها بصورة مغايرة. انها لا تخلق شيئاً، بل تكتفي بالتأويل بصورة مختلفة» (١٠٦، ص: ٤٤٦). ويقف نيتشه في بداية هذا المنعطف «القاتل» في تطور الرأسمالية ويتمكن من الاحتفاظ بعد «بالموقف الرومانسي» للايمان بالمستقبل، وهو ما يأخذه شبنغلر عليه باستمرار.

ومن المؤكد أن هذا المأخذ مصيب، وتبرره التبدلات التي طرأت على مصير التكوين الامبريالي في أعقاب الحرب العالمية الأولى وانتصار الثورة الاشتراكية في روسيا التي فتحت الفجوة الأولى في النظام الرأسمالي العالمي. ان ميلاد دولة اشتراكية ونجاحاتها الأولى وقودتها والانطلاقة الجبارة للحركة العالمية وحركة التحرر الوطني في سنوات الحرب والسنوات الأولى التالية لها زعزعت بصورة واضحة الايمان بأزلية وثبات «الحضارة الغربية» الموحدة مع الرأسمالية، وهو الايمان الذي كان يغذي بعد الأوهام التفاؤلية لدى نيتشه ومعاصريه. من

ذا يجرو اليوم على التأكيد بانسراح ، وبما يتسم به زرادشت من استهتار ، بأن التاريخ يرسم دورته « مرة أخرى » و« لأبد الآبدين » في مصلحة البورجوازية المحتضرة ؟.

ومن المفروغ منه أن لوحة الانحطاط كما يرسمها شبنغلر أشد حلكة من لوحة نيتشه . فالعدمية ، هذا الرمز الكئيب للحضارة ، نذير الموت الذي لا مفر منه ، تتقدم على جبهة عريضة تشمل جميع ميادين الوجود الفاوستي . ان النفس الفاوستية تحقق إمكاناتها الأخيرة ، والانسان يستشعر مسبقاً ربح الموت الباردة . « ان الخطر من الآن فصاعداً كبير جداً بالنسبة الى كل فرد وكل شريحة اجتماعية وكل شعب بحيث من المؤسف أن يكذب المرء ولو بصورة ضئيلة جداً . الزمن لا يقبل بالوقوف ؛ فلا وجود لأية عودة حكيمة الى الخلف أو لأي رفض ذكي . الحالمون وحدهم يؤمنون بمخرج ، وكل تفاؤل تحاذل . لقد ولدنا في هذا العصر ويجب علينا أن نمضي باقدام حق نهاية الدرب المقدرة لنا . ليس من سبيل آخر البقاء في موقع محكوم عليه ، دونما رجاء أو خلاص ، ذلك هو واجبنا » (٢٤٠ ، ص : ٨٨-٨٩) . ويحدد شبنغلر ، في إشراقه النبوي ، عام ٢٠٠٠ كموعِد لموت النفس الفاوستية .

وحين يتصدى شبنغلر لتحديد أعراض وأسباب « داء » الحضارة الغربية ، هذا الداء الذي قادها الى حافة الانهيار ، فهو يخضع لمخططة عن « مورفولوجيا التاريخ العالمي » . وتوسع طريقة التماثل بصورة محسوسة حقل وصف تلك الأعراض والأسباب ، لكن شبنغلر يكرر سلفه مع ذلك عملياً ، بخصوص جميع صفاتها الأساسية . إن الثقافة والحضارة تحتلفان كاختلاف العضوية الحية عن الآلية المائتة ، كاختلاف المصير عن السببية ، كاختلاف الصيرورة عن الصائر ، كاختلاف النفس عن الدماغ ، كاختلاف الطبيعة المدركة حدسياً بالحواس عن التاريخ المعروف ، كاختلاف الأخلاق عن المنطق ، كاختلاف البراهمي عن السندي ، كاختلاف السيد عن العبد ، كاختلاف الارستقراطي عن الفن ، كاختلاف طيران النسر عن وثبة الضفدع ، الخ . بيد أن هذا كله لا يعدو كونه حالياً زينة « مورفولوجية » . فمن الأهمية بمكان ، في سبيل فهم أسباب

«الانحطاط» وماهيته، أن نضع نصب أعيننا أن الثقافة هي عالم الصور والأشكال الفنية، والدين والعادات. والدولة والعلوم والحياة الاجتماعية، التي يحملها الانسان جميعاً في ذاته يبسر، دون أن يلاحظ ثقلها على نفسه، والتي يقبلها ويحققها دون شعور منه بها (٢٣٩، ص: ٤٤٨).

وتصدر عنها أعراض الموت في تقدم متصل: خمود الشعور بحرية الابداع، وانطباع الضياع وثقل الصور، والحاجة إلى دراسة عقلانية للأشياء الموجودة، والتفكير بدلا من الانفعال الفوري، هذه هي العلامات الأولى لاعياء النفس: وفقدان القدرة على فهم الحياة من حيث هي يقين لا شعوري. يقين لا يتيح أي اختيار، من حيث هي مصير لا مفر منه يروق الله، والاتجاه الى تفسير الوجود عقلايياً، منطقياً، هذه هي الدرجة الثانية في تطور الداء؛ والبحث عن ديانة «طبيعية»، والثورة على العبادة والعقائد، ومعارضة الحق التاريخي بالحق «الطبيعي»، وخلق «الأساليب» في الفن بدلا من حرية الابداع، والاتجاه الى الاستعاضة عن الدولة «بمؤسسة اجتماعية»، الخ - هذا كله يبرهن على أن شيئاً ما انهار حقاً وفعلًا؛ وأخيراً «يستملك العقل زمام الأمور» و«يتقاعد» الروح. وتقطع حياة الانسان الفاوستي من جذورها، تغادر أماكنها العضوية الولادية الى المدن الكبرى، تصبح مصطنعة خالية من النفس، تشبع بالتقنية، ويطرد الذهن الشعور كلياً، ويصبح العقل والغريزة والأخلاقية، من حيث هي تابعة لنشاطات النفس، مبدأ رئيسياً، الخ. إن النظام العضوي للسيطرة والخضوع قد دمر، والطبقتين الاجتماعيتين الفريدتين اللتين تجذرت الحضارة فيهما، طبقة النبلاء وطبقة الفلاحين، تغادران تدريجياً مسرح التاريخ، و«الطبقة» الثالثة المحرومة من أية وحدة عضوية تقصى الى المستوى الثاني، فيما تتقدم الى المستوى الأول «الجمهرة غير العضوية» للمدن، أي البروليتاريا، ويتلاشى التنظيم الاجتماعي المتراتب خلف الديوقراطية والبرلمانية. ذلك عصر سيطرة الجماهير، الرعاع، الذي يقود الثقافة الغريبة الى حتفها. الجماهير، هؤلاء هم «رُحَلَّ التاريخ العالمي»، حملة الموت. هذه الجماهير لا تعرف ماضياً ولا مستقبلاً، بل هي تجسد التاريخ الذي يغور في اللاتاريخي. «الجمهور، هذه هي الخاتمة،

العدم الجذري» (٢٢٩، ص: ٤٤٣). وانه لمن اليسير العثور على المصدر الأولي لهذا التفلسف.

وهكذا تستقيم ماهية الانتقال من الثقافة الى الحضارة في أن الوجود العضوي (أو «النباتي» بعبارة أخرى)، الوجود - النفس يستعاض عنه بالوجود الاستدلالي؛ ان الذهن، الفكر، يتغلب على النفس. وتعود مأساة الانسان الى محاولته، بالاعتدال على قوة العقل الوهمية، الافلات من مصيره وخداع الطبيعة التي هو خليفة لها. انه يريد عامداً أن يؤكد تفوقه عليها وأن يتجاوز حدود قوته البدنية، فيصبح فريسة لارادة قوته الخاصة في ميدان المعرفة. وإما يعتمد على العقل يتهم على ما يدين بوجوده له، ويرفض الحرية باسم تفوق مزعوم. وحين ينخرط في هذه الطريق مرة لا يعود في وسعه التراجع، فيتعثّر أكثر فأكثر في شباك القاتلة. ويتدخل التفكير الفاعل في حياة النفس بصورة متعاطمة أبداً، فيصبح الإنسان عبداً لتفكيره، و«جنون العقل» هذا يدفع الإنسان أيضاً إلى التمرد على الأعمدة العضوية لوجوده الاجتماعي.

ان «الثقافة الغربية» تنهار: فالرأسمالية من حيث هي تكوين اقتصادي، من حيث هي نظام اجتماعي، محكوم عليها تاريخياً بالفناء. أتراها تنجح في الافلات من عقوبة التاريخ؟ لا بد من التمسك بها كلف الأمر «بوقع لا رجاء فيه». لكن كيف؟ ان هدف الخلاص يتطلب فيما يتطلبه إعادة جذرية للتسلح الايديولوجي. وهنا يتوجه شبنغلر بأنظاره مرة أخرى الى نيتشه الذي عارض بجرأة «منظور الضفدع» لميتافيزياء العصر «بمنظور النسر» لمراجعة جميع القيم. كانت فلسفته «معاشاً باطنياً مبكراً جداً» للانحطاط؛ ومن الطبيعي أنه لم يستطع أن يتكهن بكل ما سوف يحدث، إلا أنه دل على توجه صحيح و«لم يخطئ في إنتقاء موضوعه»، وهو ما «يدل على فيلسوف بالفطرة». وهذا ما يستعد شبنغلر من أجله أن يغفر لنيتشه حتى أخلاقية. «زرادشت وانطباعة الرومانسي» وتقاؤه الساذج، وميله الى الوضعية، الخ. انه يقدر تقديراً عالياً التوجه السياسي العملي والفعالية في فلسفة نيتشه الذي يعتبره قدوة، ويدعو الى «إعادة تعلم السياسة» وفقاً لهذا المصدر. ولقد عرف كيف يستخلص، انطلاقاً من

« الانفعالات الأولية » و« الرؤى السديمية » لسلفه، العواقب العملية التي كانت مخمنة منذ زمن طويل والتي كان يفضل السكوت عليها. ولقد تحدثنا من قبل عن « أخلاق السادة ». فلنورد مثالين آخرين.

هذا هو المثل الأول. تمثل « ارادة القوة » بوضوح جداً اليوم من قبل قطبي الحياة الاجتماعية، الطبقة العاملة من جهة واحدة ورجال المال الكبار والمتنفذين من جهة ثانية، بالأحرى من قبل أحد أمثال بورجيا كما في الماضي... فإذا ارادة القوة، « المنتشرة بصورة أبدية في الأبعاد الديونيزيوسية » عند نيتشه، اتخذت « شكل الخنجر والسم » (١٠٦، ص: ٤٧٤)، فهي سوف تظهر حالياً في صورة الاضرابات وطاقة الرأسمالية. ويكشف شبنغلر سر الفكرة النيتشوية: ان « عقيدة » ارادة القوة رد فعل متوقع من جراء احتداد النضال الطبقي في المرحلة الأخيرة للرأسمالية.

ثانياً، « اذا نحن نحينا جانباً القناع الرومانسي لأمثال بورجيا والرؤى السديمية للانسان المتفوق، فانه يبقى الانسان الفاوستي بالذات كما هو اليوم على اعتباره نموذجاً لحضارة فعالة واراديةودينامية ». اننا نواجه « انساناً سياسياً فعلياً »، « جباراً حالياً »، مهندساً ومنظماً كبيراً، « نوعاً متفوقاً من البشر يستخدم، بفعل تفوق ارادته ومعارفه وغناه ونفوذه، أوروبا الديمقراطية على اعتبارها أداة طيعة ومتحركة تتيح له أن يتحكم بمصير الأرض كلها وأن يخلق كفنان انطلاقاً من « الحامة البشرية » (١٠٦، ص: ٤٤٤). ألم يصب في تخمينه؟ ويستطرد برباطة جأش صفيقة: الأشياء جميعاً متوفرة: الفعل، والارادة، والتجاوز. ثمة نقطة حيث يصبح حب الخير شراً دينياً. « ان البشر الذين من هذا النمط يلقون بملايينهم في الهواء، وليس قصدهم من ذلك ارضاء فضيلة غير محدودة، أو إرضاء الحالمين و« الفنانين » والضعفاء والناس لا على التعيين... انهم يسعون من ذلك وراء هدف معين. فهم يخلقون مركزاً للقوة... يستمر في البقاء ما وراء حدود الوجود الفردي، فللمال أيضاً يستطيع أن يطور الأفكار ويصنع التاريخ. ان العجز عن التمييز بين الثروة الأدبية للدعاة الشعبيين الى الأخلاق الاجتماعية ولرسل الانسانية وبين الغرائز الأخلاقية الحقيقية للحضارة



الأوروبية الغربية دلالة على السطحية...» (١٠٦، ص: ٤٤٤-٤٤٥). أفلا يشبه هذا كله التحقيق العملي للاتجاهات الهمجية في فلسفة نيتشه؟.

ويرى شبنغلر منظور خلاص «الحضارة الغربية» في الانتقال من الديمقراطية البرلمانية الى الدكتاتورية العسكرية المستبدة للطبقة السائدة، يراه في سلطة قيصرية. وليست التفاصيل أساسية بالنسبة إلينا، لكن مضمون مفهوم «الخلاص» واحد: تحويل البشر الذين يعملون الى أداة منفعة للاستثمار الامبريالي، وذلك بواسطة طغيان غير محدود يمارسه قياصرة الرأسمال المالي على الجماهير الكادحة الملزمة (بمختلف الوسائل) بالخضوع. وصحيح أن الشكل الذي يحلم شبنغلر أن يعطيه لثله الأعلى يستأهل دراسة على حدة.

ينادي شبنغلر بنفسه نصيراً للاشتراكية، بل أكثر من ذلك: منظرّاً للاشتراكية «الواقعية». وقد يحمل هذا على التفكير في خيانة للعرف، في انفصال عن الميراث الماضي، لولا أن الاشتراكية «الواقعية» تسمى اشتراكية بروسية ولولا أن رائدها يسمى «اشتراكياً كونياً». وهكذا يبدو أنه يواصل «شعورياً» وبصورة صريحة الخط الذي اتبعه نيتشه دون معرفة منه والذي يؤول الى الفاشية. ان «الاشتراكية البروسية» تصحيح لم تتوقعه النيتشوية جاء به المعامل الزمان. فقد بين الزمان أن الاشتراكية تأتي بعد «المخطاط الغرب»، وشبنغلر من حيث هو «سياسي واقعي» لم يجهل هذه الحقيقة ذات الأهمية التاريخية بالنسبة الى الانسانية.

ولنقل بضع كلمات عن «الاشتراكية البروسية». لا تعني صفة «البروسية» ارتباط الاشتراكية بموضع معين، بل القصد منها الدلالة على المكان الذي باشر هذا النمط من الاشتراكية التطور فيه. إن البروسيانية مجموعة من الصفات الخلقية والذهنية والفيزيولوجية تميز عرقاً معيناً منذ زمن طويل، وعلى وجه الدقة «النماذج الأفضل والأكثر تمييزاً لهذا العرق» (٢٤١، ص: ٢٩ - ٣٠). والاشتراكية البروسية لون من رأسمالية الدولة المنظمة وفقاً لمبدأ الثكنة البروسية. انها نداء الى الحرب، الى الحرب في سبيل تحقيق السيطرة العالمية «لعرق البروسيين»، في سبيل انتصار «الأفكار البروسية». ذلك أن

« الأفكار ... تتحقق بفضل الأسلحة وليس بفضل الكلمات ... ان الأفكار الصائرة دماً تطالب بالدم. والحرب هي الشكل الأبدي لوجود الانسان المتفوق، وانما توجد الدولة من أجل هذه الحرب، وهي تعبر عن الاستعداد للحرب » (٢٤٢، ص: ٥٥). و« الاشتراكية البروسية » شكل لتعبئة جميع القوى الامبريالية الألمانية، القوى الاقتصادية والبشرية والذهنية للشعب الألماني الذي ضل السبيل من جراء ديماغوجية اجتماعية سفیهة. لا، ليس هذا انفصالاً عن ميراث النيتشوية، بل مواصلة هذا الخط في شروط جديدة.

ان المدأ الأساسي لفلسفة الحياة هو التعارض بين البدن والذهن، بين الغريزة والعقل، بين النفس والفكر، وهو يكتمل عند لودفيغ كلاجيس الذي يحول هذا الاستقطاب الى تناحر معلن، الى نزاع قاتل يقرر بصورة مسبقة مصير الجنس البشري بأكمله.

ولقد تشكل تصور العالم عند كلاجيس في حلقة ستيفان جورج، ونظراً لأنه أشبع في شبابه بعبادة نيتشه فقد احتفظ بهذه العبادة حتى أخريات حياته: فبعدما قرأ أول آثاره أحس الفيلسوف المقبل بأنه تجدد « كما لو أنه اجتاز غيماً مطهراً » (١٩٥، ص: ١١). لقد نهض نيتشه، « بعاطفية الغضب المناضل »، ضد العقل (das Wissen) الذي قهره على اعتباره « شيئاً إن لم يكن موضع الارتياح كلياً، فهو على الأقل مشؤوم بالنسبة اليه شخصياً » (١٩٥، ص: ٢١١). والنضال ضد العقل، ضد المعرفة العلمية، يشكل بالنسبة الى كلاجيس من الآن فصاعداً مضمون حياته بأكملها. ولقد قطع على نفسه عهداً وهو في سن الشباب بعد بأن يخلص للقضية التي سقط في سبيلها معلمه الأول؛ وهذا هو، الفارس الأمين والنصير المتحمس للنفس، يسك أبدأ بحسامه مرفوعاً ضد عدوه الرئيسي، الفكر. الفكر عدواً للنفس، هكذا سمي عمله الذي كرس له حوالي ثلاثين عاماً.

وتصور كلاجيس بسيط جداً نسبياً، بل بدائي، وهو مبني انطلاقاً من فكرة حياة كونية موجودة في المنطلق، وهي تشمل الطبيعة والانسان. ان الحياة تتغلغل في الكون بأسره، منذ الذرات حتى الأجرام السماوية العملاقة. والكائنات الحية جميعاً أشكال مختلفة لفعاليات الحياة تنشط في الزمان وفي

المكان. وهو يقول: « حتى سقوط الأحجار وتشكل الغيوم وانهار المطر المدرار هي تعبير عن الحياة، وقبل كل شيء حياة الأرض، ومن بعد عن تفاعلات أخرى أعرض للحياة: نظام الكواكب السيارة والسماء المشكلة من نجوم ثابتة؛ ويمكن القول إن هذه الأشياء جميعاً تعبير عن وحدات للحياة تتجاوز بديومتها حياة النوع البشري بحيث يبدو بالنسبة الى تجربتنا أنه لا يمكن سبر أغوارها » (١٩٤، ص: ٥٣). ويسخر كلاجيس من إمكانية أن يؤخذ عليه أن كونه ينتسب الى الميثولوجيا، ويقول ان ذلك أفضل. ذلك أن الحياة تدرك في الأساطير والأقاصيص الشعبية، وفي الأحاسيس والأحلام، في كل ما يسميه الانسان المثقف اليوم «أوهاماً خيالية»، بصورة أفضل مما تدرك في نور العقل. فمن هنالك تصعد خيوط ما قبل التاريخ البشري، والانسان يقترب أكثر من منابع الحياة بقدر ما يفرق في الخرافة والتطير. وليس في وسع التفكير المنطقي، الاستدلال، أن يكون موضع الاعتبار ما لم يندفع عميقاً في الطبقات الدنيا المحددة بحياة الشعور الرمزي والأسطوري، والا فان كلاجيس يرى أن « كل تعبير نقدي عن امكانات التفكير لا يعدو كونه هراء متحذلقاً » (١٩٢، ص: ٤٥٢).

الكون انطلاقة خلاقة للحياة الغريزية، تيار أبدي لصيرورتها لا يعرف شيئاً مما هو صائر أو من الحاضر الباقي. ومن هذا التيار للحياة الخلاقة الغريزية يولد (كيف ومتى، هذا ما يظل لغزاً الى الأبد) النفس والجسد. والوجود المزدوج للنفس والجسد المتحدين بصورة وثيقة العرى في خلية واحدة يكون الانسان بصورة تدريجية. والانسان الأول البدائي يوجد على اعتباره كائناً ديونيزيوسياً، من حيث هو « عين للعالم متوجهة نحو الصور ومتيقظة بفعل أحاسيس الجسد » (١٩٣، ص: ٨١٥). وهو يحيا ويفعل بوصفه عنصراً عضواً للكون، دون أن ينفصل عن الطبيعة التي تحيط به ودون أن يعارضها من حيث هي موضوع المعرفة. إنه يدرك الطبيعة ويعيها برؤيا مباشرة، بفكر رمزي، في شكل تتابع صور غير مفصلة.

هكذا يسيل في وحدة عضوية وفي تناسق كون الحياة في التيار الذي لا هدف له، « بريئاً » من الصيرورة حتى يندمج فيه الذهن المفكر الغريب عن

الحياة. أما انطلاقاً من أين وحتى أية درجة من تطور القاعدة الكونية للحياة يتدخل الفكري وحدته العضوية، فهذه مسألة يتركها كلاجيس معلقة. ان « التحليل التاريخي » لتطور النفس والفكر الرمزي لا يتيح له أن يؤكد، بطريقة « مسوغة » على أتم وجه، الا أن الأنا المفكرة، الفكر، تتغلغل من الخارج في كون الحياة. « الاله الأنا لم يأت من عالم الحياة، فكم بالحري أن يكون قد ولده انطلاقاً من ذاته.. لقد وجد نفسه محشوراً فيه واستقر فيه كطفيلي... كإنسان ». هذا ما يؤكد كلاجيس بكل حزم (١٩٣، ص: ٨١٥). ومنذئذ فان درب التاريخ العالمي هي في واقع الأمر، كما مثلها هيغل، « تطور ذاتي » للفكر المطلق، لكن في تعارض هدام مع الحياة والخاتمة المتوقعة لدمار هذه الحياة (١٩٢، ص: ٦٩). إن قوانين تطور الفكر هي في تناقض صريح مع نسق الحياة الكونية، فهي ترد وتفكك التناسق العضوي الحي للكون. والفكر يتسلل الى الكون ليقتل الحياة والنفس. إن كل فلسفة كلاجيس تستقيم في أنغام على هذا الموضوع.

ان الفكر والمبدأ الحيوي (النفس) يتعارضان كعدوين... الفكر « يظهر »، أما الحياة فتتصرم؛ الفكر يحكم، أما الحياة فتعاني؛ المحاكمة فعل، أما الانفعال فاستهواء؛ الفكر يشمل ما هو موجود، أما الحياة فتختبر ما يحدث. ويمكن للوجود الصائر أن « يفكر في مبدئه »، لكن لا يمكن أن يكون موضوع انفعال مباشر؛ وما يحدث « يعاني في مبدئه »، لكن لا يدرك قط بصورة مباشرة (١٩٢، ص: ٦٨-٦٩)؛ وفعل المحاكمة يحتاج الى الحياة التي تعاني وهو يعتمد عليها، أما الحياة التي تعاني ذاتها فلا حاجة بها الى الفكر. والفكر معناه قوة موجهة ضد الحياة، أما الحياة فتجابه، بقدر ما تصبح حاملاً للفكر، هجمة هذا الفكر بواسطة غريزة الدفاع. وهكذا فان جوهر « تطور الانسانية التاريخي » (ما يسمونه « التقدم ») هو صراع ظافر للفكر ضد الحياة والنهاية المتوقعة التي هي دمارها (١٩٢، ص: ٦٩).

ويبدأ تاريخ الجنس البشري، حسب مخطط كلاجيس، في اللحظة حيث يتغلغل الفكر في الحياة. والانسان التاريخي ميدان قتال بين قوتين: الحياة

الكونية المثلة في وحدة الجسد والنفس والموضوع غير الكوني المسمى الفكر. ولقد انقضت آلاف السنين وهذا التناحر المتصل قائم. فالجسد « من حيث هو حامل الاحساسات وحركته الخاصة » والنفس « من حيث هي حامل التأمل والفعل » يشكلان جبهة الحياة ويعارضان الفكر « من حيث هو حامل أفعال الفهم والارادة ». ان الفكر عدواني بطبيعته، وبقدر ما تتقدم يطرد « الحياة المعروقة » (١٩٣، ص: ٩١٣، ١٠١٤). واما يفسر كلاجيس هذا الصراع من وجهة نظر نظرية ارادة القوة يصف فكر الأنا المفكرة على اعتباره ارادة قوة هجومية تهاجم والحياة من حيث هي ارادة قوة في حالة الدفاع. ويبدو أن الصيغة النيتشوية تخضع لبعض التحول تحت ريشته: فارادة القوة تتملص فيما يبدو من إنائها الأصلي، الجسد والنفس، كي تصبح امتيازاً للفكر بصورة أساسية، بيد أن هذا التحول يركز هنا أيضاً على نيتشه؛ فالفكر يغتصب من الجسد والنفس حقوقها بفضل « أخطاء الرأس ». ان النفس والجسد ارادة قوة خلاقة، لا متناهية في انطلاقتها المبدعة. وهي حين تخلق تعاني مما هو موجود ولا ترغب في شيء خارج ذاتها ولا تقدم أي مثل أعلى وأي هدف؛ هي دائماً هنا (Hier). أما الفكر فصاحب، عدواني، مضطرب، وهو أبداً يسعى خلف شيء ما ويركض باستمرار بين فيما مضى (Ehemals) و« ذات يوم » (Der einst). انه يتغلغل في العالم قادماً من الخارج، في شكل الوهية تغوي الانسان بأمثلة عليا وأهداف لا سبيل الى بلوغها. وفي واقع الأمر أن له هدفاً أوحد هو قتل الحياة، فالاله الموهوم يصبح « ابليساً يخنق كل حياة » (١٩٥، ص: ٨٢). وهكذا يلتقي الطرفان وتعود الصيغة الى شكلها الأول.

والعواقب الوخيمة لأولية الفكر الفطري على غرائز الحياة واضحة منذ الآن. إن « السيد بالفطرة، الذي تسلل الى الانسانية » وهو يغتصب ارادة القوة عند الغير، الفكر الذي يساعده جلاده، « الانسان الهيراقليطي » (يعني الفرد الذي يفكر نظرياً والذي يجابه بالانسان « الطبيعي » الذي يفكر بطريقة غريزية، « الانسان البروميثي ») يحتاج الكرة الأرضية، ويسد مسام الأرض، ويحرمها من الهواء، والنسغ، ويعوق مبادلاتها مع الكون الذي تحيا فيه. والأكثر

من ذلك أن الفكر يأخذ في التسلل الى الفراغ الكوفي حيث يبذل « نشاطاته الهدامة للحياة » (١٩٣ ، ص: ١١٤١). ويسيطر الموضوع كما في رواية، فهو مرعب أكثر فأكثر بقدر ما يتقدم، حتى ينتهي بنبوءة عن نهاية العالم ودمار الجنس البشري بأكمله. وإذا لم يوفق الفكر في مسيرته التي تحتاج الأرض وتدمر الحياة فالكارثة لا مفر منها: ان المرحلة « التاريخية العمومية » للانسانية سوف تنتهي بفنائها الذاتي (١٩٣ ، ص: ٢٤١). ويستخلص كلاجيس من الشعور بهذه الكارثة أسلوب وطريقة وأغراض الفلسفة الجديدة التي يبشر بها بمزاعم مسيانية. ان المعرفة العلمية بأي من أشكالها، سواء أكانت علوم الطبيعة أم علوم الفكر، يجب أن ينأى بها جريمة بحق الحياة. والفلسفة « الجديدة » هي « معرفة الأسرار »، هي « حكمة رمزية »، هي وحي ودين، ومصيرها أن تفتح عيون البشر على « خسة » الفكر وأن تطرد هذا الفكر من الحياة وأن تنقذ النفس بأي ثمن كان.

أئمة وسائل وطرق تتيح « اقضاء الفكر عن الحياة » أو « وضعه في خدمتها من جديد »؟ هذا ما لا يعرف كلاجيس شيئاً عنه كذلك، لكنه يدعو الانسانية إلى الفوص في وجود « بعد تاريخي »، وبذلك تتفادى الفناء الذاتي. وفي هذا المنحى تسير الأمور فيما يبدو: فالتاريخ العمومي يقترب من نهايته، والانسانية تعمي نفسها أكثر فأكثر من حيث هي ملزمة بالاختيار، ملزمة بأن تقول بحزم لا لطفين الفكر وبأن تلزمه حدوده. وانها للزمة من جراء ذلك بأن تشطب ماضيها التاريخي، وبأن تنفك طواعية عن جميع مكتسبات العلم والتقنية والثقافة كي تعود الى حالة الهمجية الأصلية. بيد أن القلق سوف يستمر حتى في هذه الحال. ذلك أنه بقدر ما يميل كلاجيس الى التفكير بأنه لن يكون في الامكان، في آخر المطاف، قتل الفكر، هذا الفكر الخلاق الذي يتغلغل في العالم وبحوله، فان الوجود « بعد التاريخي » للانسان سوف يتميز من الحالة قبل التاريخية النباتية والحيوانية بحقيقة أن « الطفيلي المدعو الفكر »، الموضوع تحت الاشراف المزدوج للجسد والنفس، يمكن أن يتخلص يوماً من رقابتها. ولذا لا يستطيع كائن من كان أن يقول « كم من الزمن سوف تستمر الانسانية بعد التاريخية في الوجود »

(١٩٢، ص: ٧٦٧). ان كلاجيس يمضي الى أبعد من نيتشه وشبنغلر في النضال ضد الفكر اذ يجعل من فلسفة الحياة اضطهاداً غير مقنع للعقل والثقافة. ان اللاعقلانية والعدوانية التصورية لدى هذه الفلسفة تصبحان قائمتين بصورة ذات مغزى، ولا تفصلهما إلا خطوة واحدة عن عبارة غويلز الشهيرة: «حين اسمع كلمة الثقافة أتناول مسدسي».

ويتعلق القسم الأكبر من ميراث كلاجيس الفلسفي بميدان «علم الطباع» (ويقصد به علماً «خصوصياً» هو الذي أسسه على الشخصية) والخطاطة (الذي يعتبر نفسه مؤسساً لها أيضاً). وليس «لأبحاثه» جميعاً أدنى علاقة مع الفلسفة أو مع العلم عامة، بل هي هجوم عليها يتسلح كلاجيس من أجله بأبحاث نيتشه السيكلوجية، وان زعم أنه ليس تلميذاً له، بل مؤسس فلسفة حقيقية تتغلب على عيوب سلفه. ولذا فهو يقوم ضد أطروحة نيتشه القائلة ان الحياة في جوهرها «اغتصاب» و«استغلال» و«عنف»، الخ، معتبراً ان ذلك يشكل «بياناً للمدمية المناوئة للحياة». والحقيقة ان نيتشه اعتبر دائماً الفكر من حيث هو خاصية ثابتة للحياة بالذات، ووسع ارادة العنف والاغتصاب عنده بحيث تشمل الحياة في تظاهراتها الخاصة، في حوافز النفس والجسد. وهو لم يحسن ما يضممه الفكر من أغراض دنيئة: تدمير الوحدة العضوية بين النفس والجسد وبذلك اخضاع الحياة لاستبداده. ان الحياة من حيث هي ارادة قوة سمو بالحياة باسم الحياة بالذات ولا شيء أكثر من ذلك، وليست هي في حال من الأحوال «عنفاً» و«استغلالاً». ووظائفها يطبقها الفكر بالذات الذي هو غريب عنها والذي يقتل كل حياة، هذا الغاصب الذي يستغل الرغبة الغريزية في القوة الخاصة بالحياة كي يخضع الحياة نفسها بواسطة العنف، متصرفاً باسمها. ومهما يكن من شيء، فانه يكفيننا أن نضع حداً للاتجاه الى حشر الفكر في كل مكان والى فصله عن الحياة، وعندئذٍ «نستطيع أن نعثر بمساعدة نيتشه على مفتاح ماهية الفكر ليس في الذهن بل في الارادة» (١٩٥، ص: ١٤٤). وانه ليقصد أن يقول ان نيتشه لم يكن يعلم ان الفكر غريب عن كرتنا الأرضية (انه يحتفظ لنفسه بأولية هذا الاكتشاف)، لكن مؤلف زرادشت كان سباقاً، بمحس «عبقري»، الى الإشارة الى تحبطات الفكر النظري المدمرة للحياة وإلى التضاد بين النفس والفكر.

وهنا تكمن قبل كل شيء «عظمة أثرته» الفلسفة التي هي خلع العقل عن عرشه. «كان نيتشه يعرف أفضل من أي إنسان آخر أن جميع الاتجاهات السابقة للمعرفة تصدر عن الإيمان بقيمة عليا للمعرفة، وبالتالي لم تكن تنفصل عن الإيمان بالقيمة الأسمى للحياة غير الشعورية». ويبدو أن نيتشه بلغ الذروة التي تتوق اللاعقلانية إليها.... «ليست الحياة إلا ضلالاً، والمعرفة موت». ويريد كلاجيس أن يرتفع إلى أعلى من ذلك: «اللامعرفة وحدها حياة والمعرفة موت» (١٩٥، ص: ١٨٨، ١٩٠). وعلى أي حال، فالفارق هنا تافهة جداً بحيث لا تستحق الحديث عنها، وهي طرق مسدودة للاعقلانية بالأحرى منها قمماً لها. وليس المقصود هنا مجرد الإنكار العدمي للمعرفة العلمية والعقل والحركة المنطقية للتاريخ العالمي، بل المقصود انقلاب شعوري يظهر تاريخ الإنسانية فيه على اعتباره جريمة اقترفها العقل بحق الصيرورة الفوضوية والغريزية للحياة.

## ٧ - إرادة القوة من حيث هي «إرادة التبعة العامة».

### أرنست جونجر

ارنست جونجر هو الذي يحقق في فلسفة الحياة الخطوة التالية نحو الفاشية. فمقولات فلسفة الحياة تصبح عنده مفاهيم سياسية ضمن حدود أوسع منها عند شبنغلر وكلاجيس، بالرغم من أن الطريقة المستخدمة من أجل تحويلها تظل على حالها مبدئياً: تحويل الواقع إلى أسطورة. وهي تخدم في اصطناع أساطير جديدة يتسع حقل فعلها حتى درجة هائلة: فالأسطورة تغادر الصالونات والمقاهي لتذهب إلى الطرقات والساحات العامة، وتصبح وسيلة للدعاية السياسية والتأثير في شرائح عديدة من السكان لاجتذابهم إلى سياسة الثأر والعدوان.

وتظل نقطة انطلاق الفلسفة على ما هي: صيرورة لا يسر غورها للحياة التي تتفلسف انطلاقاً من ذاتها، وتواصل تغلغلها في بناء العالم بأكمله، منذ المتحول حتى الإنسان، ومنذ الحصاة العادية حتى البريق العجيب الصادر عن النجوم في أعماق الكون غير المكتشفة، وهي لا تكشف عن ألغازها الغالية إلا للفلاسفة العاملين في خدمتها. وصحيح أن هذه الظواهر تُؤَلِّ بصورة مغايرة قليلاً: فالحياة



غالباً ما تعتبر كينونة في تعارض مع اللاحياة، مع المادة الميتة، ومن بعد يُنصب هذا التعارض معتقداً ويُنادى به تعارضاً جازماً ومطلقاً. ومنذئذ فهو النضال باسم الحياة نفسها، المهدة من قبل العدم. ان الحياة تنهض ضد طغيان المادة، المحسدة في النتائج الميتة، المشيئة، للعقل البشري، ألا وهي التقنية وأدوات الانتاج الحديثة. وانطلاقاً من ذلك الحين تتحرك الاسطورة على الأغلب في الفاصل بين الحياة والموت، و«الثورة» الآتية التي ينبغي أن إنتقذ الحياة من طغيان المادة والتي ينادي الزمان بها ضرورية ومحتمة من خلال أبطاله، الفلاسفة «الجدد»، هذه الثورة التي يصدر باسمها مرسوم التعبئة العامة للقوى العدوانية التابعة للامبريالية الألمانية، تعطى بعداً كونياً: فمن خلالها يتعين على الحياة ان تهزم الموت الذي حقق الظفر مسقاً ليس في ألمانيا وحدها، وليس على سطح الكرة الأرضية فحسب، بل لا بد أن يكون حقل نشاط هذه الثورة الكون الذي لا يسر غوره. وباختصار، فإن اسطورة «الثورة الجديدة» تتخذ مفهوماً شيطانياً، ويستخلص منها روح متهور للمجازفة، ينصهر فيه عجز البورجوازي الألماني ويأسه مع المزاغم غير المعقولة في السيطرة العالمية.

ان رومانسية مغامرة متجهمة مجبولة بالقتال والدماء تدمغ مخيلة جونجر، الكاتب والداعية، الذي جازف بنفسه في ميدان الفلسفة. ان رواياته وأقاصيصه وأبحائه المصطبغة بفلسفة الحياة، والقلقة، والغنية بالتأملات عن مصير ذلك الجيل من الألمان الذي اختبر خنادق الحرب العالمية الاولى ومرارة الهزيمة العسكرية والانهار السياسي الذي لا مثيل له، وعن ألمانيا كما هي وكما يجب ان تكون، قد أثارت اهتماماً شديداً بين المثقفين الألمان والشباب الألماني. ومن بعد نشر سلسلة من الأبحاث الفلسفية قليلة الاصلة حتى الدرجة القصوى سواء بطريقتها أو بأسلوبها في التفكير، لكنها أثارت مع ذلك (سواء بالاسلوب أو بالانفعال الباطن لدى محارب مؤمن «بعظمة ألمانيا») مشاعر عدوانية كامنة في نفسية الجيل «الضائع» المريضة. ولقد أخذ من نيتشه الشيء الكثير: الأفكار الاساسية والمبادئ النظرية والأساليب. ان الرمزية العدوانية الرومانسية لدى هذا «القلب المغامر» تذكير «براقص الجبل فوق الهاوية» عند زرادشت.

ويضع ارنست جونجر في أساس تصوره ارادة القوة من حيث هي مونا  
فريدة تتغلغل في كامل البناء العالمي. بيد أن سداً هذا العالم لا تشير أدنى  
اهتمام لديه، بالرغم من اكثاره الحديث عنها بلهجة بليغة وشعرية، بل تقتصر على  
تشكيل الخلفية الميتافيزائية الضرورية في مثل هذه الحال. إن المقولة الكونية  
للحياة تُمنح مضموناً أرضياً واجتماعياً مشرباً بأهواء الصراع الطبقي، كما أن  
الارادة الخلاقة، الثائرة، المشدودة الى الأمام، تمثل على اعتبارها ارادة لا تقهر  
للقوة الكلية (der Wille zur Allmacht). ويقول جونجر إنها، في هذه الحالة من  
الحركة الخالصة الخاصة بها، «تنبثق وكأنها غاية جميع الغايات». لكنه يضيف في  
الحال، خائفاً ألا تكون مثل هذه الصيغة أكثر من عبارة جميلة، ان ارادة القوة  
متحدة بصورة وثيقة العرى مع «حالة حيوية معينة، وهي تتظاهر في الشكل  
المشخص «للالارادة الجوهرية». هي سيطرة «يرجع فيها ميدان القوة غير الحدود  
الى نقطة تتظاهر فيها على اعتبارها دائرة حق». لا وجود لارادة القوة في  
ذاتها، بل هي لا تكتسب الأهمية إلا «من خلال الكائن الذي ينتفع بها»  
(١٨٢، ص: ٧٧، ٧٨، ٧٩). ولكن بنية الوجود مترتبة. ولا يخفي جونجر أنه  
مضطرب، نظراً لأن فيلسوفاً من مرتبته مشتمل في هذه البنية، لتحديد مركزه  
الذي يمكن تعريفه بالمركز الطبقي، لكن من المفروغ منه ان وجهة نظره الخاصة  
هي «وجهة نظر الحياة».

وجدلية الحياة المزعومة التي يؤكد عليها تترد، في البداية وفي النهاية على  
حد سواء، إلى جدلية الحرب الشهيرة. «الحرب أم جميع الأشياء». ويلهمه هذا  
القول المأثور القديم ان يتغنى بالحرب على اعتبارها تريق جميع المشاكل  
الأرضية، فهي تتيح الانتصار على جميع العقد العويصة التي يشكلها التاريخ في  
حركته عبر متاهات الوجود. فليس في الامكان فك هذه العقد بالتطور السلمي،  
بل لا بد من شطرها بالسيف، هذا السيف الذي له دائماً الكلمة الأخيرة.  
كل ما يحيا يحيا بالحرب وفي الحرب، والانسان قاتل بالفطرة، محكوم عليه  
بالحرب الأبدية، تدفعه إليها ارادته التي لا تتروي في الارادة والارتفاع.

ويقارن جونجر حياة الجنس البشري بغاية قديمة تكتنفها الأسرار حيث

تنهض الأشجار بذراها نحو الشمس، فيما تفرق جذورها في الزبل وفي الرطوبة الخائفة. ان القمم تسبح في إشعاعات رقيقة بين الورود الرائعة، بينما الجذور في الاسفل ملتفة بالليل الحالك الذي لا نهاية له وبالصراع المستمر بين الوحوش المفترسة، وبالصيحات الرهيبة الصادرة عن الضحايا المنتزعة من مرابضها وأعاشاشها والممزقة حتى الموت بين الفكوك النهمة والخبيرة في القتل. هكذا يشب كل جيل بشري على انحلال وموت اجيال لا حصر لها، مستقيماً حياته من هذا الموت.... «وهكذا فكل فكر وكل فعل وكل شعور تحتوي على وجود»، وهي تحصل على قيمتها الأزلية في الحرب والدم والموت، وعلى الرغم من أن الحضارة تجلب، في تتابع الأجيال، «تلطيفاً» لطبيعة الانسان المتوحشة والشرسة، فان «هذا العنصر الحيواني يستمر في التخفي في أعماق وجوده»، مقنعاً تحت شارة الحضارة الملائمة جداً. «إن الانسان البدائي، انسان الكهوف، يستمر حياً فيه بكل وحشية غرائزه مطلقة العنان». والأكثر من ذلك ان الحضارة تجعل الانسان أخطر وأجسع أيضاً. فالمدن الحديثة وتقنياتها المولدة للقلق، «هذه المشانق الحجرية المتمطشة الى الدم الحار»، ترفع ببرود وبلا رحمة الطبقة الدنيا المتخفية طويلاً في الأعماق و«تصهرها» في لهيب أفرانها الأبيض. وإذا الحيوان المفترس يربض من جديد في الانسان، «المسخ العجيب لأعمق أعماق نفسه» (١٨١، ص: ١٦-١٨). وفي وسعنا ان نعدد بصورة لا تنتهي هذا النوع من الشواهد.

ولقد ولدت دراسات جونجر الفلسفية الأولى بصورة مباشرة من «انطباعات» الحرب التي اشترك فيها نشاط، وكذلك من ثورة نوفمبر ومعاودة فرساي. وانه ليبدو أن الضحايا المقدمة في عبث على مذبح الوطن الأم (Vaterland) الامبريالي كان يجب ان تثير السخط في وجدان هذا الفنان والمفكر وان توقظ لديه مشاعر الاحتجاج والاستياء كما حدث مثلاً بالنسبة الى اريخ - ماريا رومارك وأرنولد زفايغ وويلي بريدل وغيرهم من المثقفين الشرفاء الذين دانوا، كل على طريقته الخاصة وانطلاقاً من مواقع مختلفة، هذه الحرب على اعتبارها جريمة بحق الانسانية. بيد ان الغريزة الطبقية والمستبقات القومية تتغلب في كثير

من الأحيان على منطق الأحداث التاريخية. فهزيمة ألمانيا والمظاهرات الثورية للطبقة العاملة في نوفمبر ١٩١٨، التي وضعت السيطرة البورجوازية موضع التساؤل في بلده بالذات، رسخت جونجر أكثر فأكثر في إخلاصه لمثله الأعلى الطبقي وللتقليد القومي. ان هذه الرابطة «السرية» بين الرومانسية الألمانية في الأدب والفلسفة وشيطان العدوان وروح الثأر رابطة منطقية هي الاخرى، فكبرياء المثقفين ورتابة البورجوازيين الصغار، بالاشتراك مع عادة اصدار الأوامر والخضوع لها، انتهت الى «انحلال الرومانسية الالمانية في همجية هستريائية وجنون عنصري وتعطش الى القتل» (٦٧، ص: ٩١). وتشكل أعمال جونجر (وهو يعتبر في بلده «ثائراً فكرياً» رومانسي النزعة) شهادة بليغة على هذه الرابطة المنطقية.

لنستشهد ببعض الفصول المأخوذة من مؤلفاته الباكورة. لقد منيت ألمانيا بهزيمة كلفتها الملايين من الناس. لكن جونجر يدعو، في نوبة من التهور، الى المجازفة أيضاً وأيضاً حتى تنتصر «الفرائز السلمية» للحياة «الرفيعة»، الكامنة في أعماق «العرق» الألماني، على ارادة القوة المتزعزعة والمضعفة لدى الأمم الأخرى. فالحرب الماضية لا تعدو كونها مقدمة للمعارك الآتية، وهي مجرد محاولة اولى. ويجب على الألمان أن يقدرُوا جيداً نجاحهم في «اجراء هذه التجربة، تجربة اللحم والدم». «وإذا كان لا بدّ للجيل الذي انغمس فيها أن يدفع ثمن الخطيئة التي تقع على كاهل الآخرين، فلعله ظفر في هذه الساعة الرهيبة والوحيدة من حمام الدم المطهر بغنيمة سوف تؤتي ثمارها في وقت لاحق وتزن أكثر من جميع المنايا وسائر العذابات» (١٨٣، ص: ٦٧). ان الانسان الحقيقي ينكشف، في نار المعركة ودمائها، من حيث هو «العظمة الوحيدة المولودة من هذه الحقنة الرهيبة»؛ فهو يكتسب فيها حياه الحديد، الرهيب والجذاب، الذي تتراجع أمامه وتتهار القوة العاتية والمتجهمه لتقنية الدمار. الى الأمام اذن على درب الحرب. ترجوا في النجاح في تحقيق النصر، ذلك ان الألمان اكتسبوا بصورة مشرفة من خلال التجربة الماضية قوة لم يسبق لها مثيل سوف تمكنهم من القيام بالمسؤولية الواقعة على عاتقهم. ان المستقبل رهن بنا، «بكل خطوة من خطانا وبدقة كل طلقة نطلقها وبالقوة التي نصمد بها ضد خطر

الموت». إننا نعرف ثمن الأشياء ولا نضيع وقتنا قط.... فلانذار يمكن ان يطلق في أية لحظة ونحن ندرك قيمة كل دقيقة وكل قطرة ماء متبقية لنا وكل برهة قد ندعها تفلت منا... اننا نريد أن نحيا واهبين أنفسنا الحق في تحطيم الأقداح ومستمتعين بكوننا مدعوين لأن نكون أداة لارادة صلبة.... نحن بعض من القلة المدعوين الى تصفية الحسابات... ولترتفع الكؤوس ما دامت الحياة تضمنا في أحضانها بعد.. نحن نريد ان نجعل من موتنا عيداً، عيداً يجب أن تدوي فيه رشة ظافرة لا مثيل لها، بعيدة المدى بصورة لم يسبق لها مثيل، تقلب العالم بأسره... وليس شاعر شاهد في الأحلام حقل الجمر الذي ينتظرنا.... هذا جحيم فوهات من حديد، صحراء جزرها من نار، أسوار تزجر باللهيب والفولاذ وتجتازها البروق الحمر؛ وفي السحب يطير سرب من الطيور الفولاذية، وفي الحقول تندفع آلات مصفحة. والمشاعر جميعاً، بدءاً من الألم الجسدي الرهيب وانتهاء بفرحة النصر العظيمة، تنصهر في وحدة مزججة برمز ساطع لا حياة. الأغاني والصلوات والبهجة واللغة والخمرة، ما عسانا نطلب أكثر من ذلك؟» (١٨٣، ص: ٦٧٤، ٦٧٦، ٤٧٧). ولا يوفر جونجر الالهام أو الألوان، وهو يرسم بسخاء لوحات مغرية عن رحلات بعيدة، ومغامرات ما وراء البحار، ومجازفة بالحياة، وتمرد دموي. وانه يُخرج من أدغال الغابات العميقة التوتونية كواسر فتيناً جوحين، «حيوانات كاسرة شقراء» يمارسون العنف في الأراضي الأجنبية ويقومون بدور القراصنة فوق مدى البحار، زارعين في كل مكان الموت والدمار: هؤلاء هم البشر المتفوقون الشهيرون الأنغال الذين ينصرفون نهائياً الى النهب والقتل، ويستغرقون ليلاً في المتعة الجامحة في دور مصابيحها حمراء تتوهجة.

ان فلسفة الحياة، وفقاً لأغراضها الجديدة، «تغتني» بمقولات جديدة: الدم (das Blut) والنار (das Feuer) والارهاب (das Grauen) والألم (der Schmerz)، وذلك على اعتبارها متممة للاله القديم ايروس. وهذه المقولات جوفاء المضمون الفلسفي، لكنه ينبني لها في فكرة جونجر ان تخلق بروقاً عاطفية وسيكولوجية محددة يستحيل الانتقال بدونها عبر حاجز اليأس نحو «السياسة الكبرى» للشار

والفتوحات العسكرية. ومن المفروغ منه أن المقولات الجديدة ينادى بها صفات للحياة بالذات، فهي تشكل جزءاً من دائرة الانفعالات اللازمة لماهية الكائن البشري بالذات، وتنتظر بقوة القديمة في دقائق الاهتزازات العميقة للنفس البشرية فتنتقل إليها الطاقة المتفجرة اللازمة لها. وهذه الدقائق هي في الحقيقة لحظات من الإشراق الباطن العظيم حيث «تفرق شفافية رهاقة الفكر وعبادة العقل المرهفة في الأمواج الطنانة للهمجية» وحيث «تصعد أصنام جديدة الى عرش النهار: القوة والقبضة والشجاعة الرجولية، وحيث تتظاهر الحياة في بريق الصعود الباهر، وفي الهياج السكران للملذات التي «ينسى المرء فيها الخطر المتوعد» والتي تعود فيها الارادة الصلبة من جديد» (١٨١، ص: ٣٨ - ٤٠).

عند جونجر ان معيار الانسان هو الانسان الجندي، الجندي المنحوت على الطريقة البروسية. وهو يقول ان البشر «يصبحون متكاسلين ومسالين مثل الشيوخ» وتتخلى الشجاعة عنهم. «كل واحد منهم لا يتحدث إلا عن نفسه ولا يريد أي منهم أن يُعتبر المهاجم». ولكن الزمن يتطلب جنوداً، محاربين «الحرب في دمائهم»؛ انه لا يتطلب تجاراً وحذائين وفخارين بليدين، بل يتطلب شجعاناً الحرب بالنسبة إليهم «واجب مدني وقومي»، وشرط حياتهم الأوحد هو النظام. ألمانيا في حاجة الى جيش من العساكر الذين يندفعون لدى أول اشارة الى معركة قاضية دون أدنى تفكير في أغراضها. ويهتف جونجر قائلاً: من قال ان «روح العالم يتظاهر في الأفعال الشعورية بصورة أوضح منه في الأفعال غير الشعورية؟» (١٨١، ص: ٥٨ - ٦٠)، ان الجندي هو ممثل روح العالم وأداة ارادة القوة الخاصة بالحياة الصاعدة. ولقد أوحى هذا الاكتشاف الى الفيلسوف «بالتعبئة العامة» التي رسمها قبل ثلاث سنوات من استيلاء الفاشية على السلطة.

فيم تستقيم هذه التعبئة العامة، باقتضاب؟

يعرف جونجر على خير وجه ان «الامبريالية هي الحرب»، وهذا منطلق «الجدلية» عنده. ان الامبريالية، مثلها كمثلي فيزوف، تقذف باستمرار الحمم من أحشائها. بيد أن الحرب، خلافاً لفيزوف، ليست مجرد مشهد، بل هي عرض

مسرّحي لا بد من تهيئته بعناية، وعلى الأخص لأن كل حرب كبيرة في عصرنا تشنها الامبريالية يمكن أن تترتب عليها ثورة اشتراكية مثلاً. ويقول: «الحرب العالمية والثورة العالمية مرتبطتان بصورة وثيقة: إنها وجهان لحدث واحد من مرتبة كونية» (١٨٤، ص: ١٢٦): الحياة الظاهرة والعقل النائر ضدها. والعقل يسند قوته على ما يسمى التقدم وانطلاقة التقنية وحركة الجماهير التي يتعاضم اتساعها. وعلى الرغم من أن التقدم «نزوة ووهم وضلال بصري وسيمياء»، الخ، فإن الجماهير التي تتنامى قوتها سنوياً تؤمن به مع ذلك وتوفق اندفاعتها مع مركز الحياة في مسيرتها المنطقية. ولقد انتهى الى الأبد ذلك الزمن الذي كان في وسع الملوك والحكومات فيه أن يهيئوا الحرب ويقودوها على هواهم..

ويتفجع جونجر لأن الأوضاع تتغير بصورة جذرية مع انطلاقة التقنية. ان النفقات العسكرية تتعاضم بوضوح، ولا بدّ من الوسائل، والحكومات ترتبط بالضرورة بالشعب، بالمكلفين. والأكثر من ذلك ان الحرب الحديثة تتطلب جيوشاً ضخمة يتلاشى فيها الفارق بين المؤخرة والجبهة، فيما الجماهير راغبة عن الخضوع بصورة عمياء لارادة الدول؛ واننا لنجد ان التعبئة العامة والشاملة تسجل في جدول الأعمال، وهي تعني الاستفادة الموجهة والمخططة، إذا جاز التعبير، من جميع الوسائل الاقتصادية والمالية والتقنية والموارد البشرية والقدرات المعنوية والايديولوجية للأمة بكاملها. ويقلق العاملان الايديولوجي والمعنوي الفيلسوف بصورة خاصة. ومن البديهي ان هذا المطلب يملك أهمية ميتافيزيائية وأن الحكم عليه يصدر من وجهة نظر المعتقد الفلسفي القائم: فكما أن كل حياة تنطوي في ذاتها على مضغة الموت، كذلك تنطوي تظاهرات الجماهير الغفيرة على «ديموقراطية الموت» (eine Demokratie des Todes)، يعني أن الديموقراطية تعلن خطراً على الحياة وحركة مضادة لها. وفي هذه الشروط تكون التعبئة العامة التعبير عن أسلوب حياة عصرنا، «عصر الجماهير والآلات»، وهي تمثل من حيث هي «مجال لفعل الروح التنظيمي الذي يملك قوانينه الباطنة التي يجب أن ينسجم معها القانون الانساني إذا كان له وجود، قانون الماهية الحربية للطبيعة الانسانية» (١٨٤، ص: ١٢٧، ١٣٢). فالقصد

إذن أيضاً، وربما في المحل الأول، تعبئة غرائز الانسان المنحطة التي يجب أن تحول الى مصدر رئيسي يغذي «المشاعر الوطنية» ويؤجج نفسية شوفينية وعسكرية في قلب طبقات الشعب الغفيرة.

ويستطيع جونجر الآن ان يصب جام غضبه على جميع دعاة السلام كائناً من كانوا. فكل مداخله ضد الحرب والعدوان توصف بأنها «خيانة للحياة»، تنازل أمام الطغيان المقبل المدمر لكل حياة، طغيان الجماهير التي نشر لها روح العالم «شباك صيد» التقدم، وذلك لأنها تبتغي حالياً ان تقتص فيها الحياة بالذات. ان الرهط الرمادي يقف عند أبواب المدن الكبرى والقرى الصغرى. «ومنذ الآن تسمع أصوات الشياطين التي تطالب بمراجعة القيم القديمة للحياة، وأبناء المعركة العظمى ينحنون عميقاً تحية للموت». بيد أن الحياة سوف تفوز مع ذلك، فتوقف هجمة الجماهير وتفرق في دماء معركة جديدة. ان نبوءة نيتشه عن قرن الحروب الكبرى تتحقق. «في الأعماق، ما وراء المجالات حيث تتخذ جدلية أهداف الحرب معناها، يصادف الألماني احدى القوى الأشد جبروتاً: يصادف ذاته. ولقد كانت الحرب الأخيرة بالنسبة إليه، قبل كل شيء، وسيلة لتحقيق نفسه. ومن هنا يجب أن يبدأ التسليح الجديد الذي نعمل من أجله ونحن ندعو الألمان الى التعبئة. وهذا كل شيء» (١٨٤، ص: ١٤٦، ١٤٧).

هكذا تم اجتياز حدود جديدة على الطريق المؤدية الى الأغراض الأولى للحياة. وهذا جونجر ينكب على صهر الحلقة الأساسية لسلسلة فلسفته، ألا وهي أسطورة «العامل» والسيطرة وصورة «نظام جديد». ويعتبر هو نفسه هذه الأسطورة من حيث هي النتيجة الأساسية لعمله وخلاصته، وقد قدم بهذه الأسطورة خدمة كبرى للحركة الفاشية (وبسائر نشاطاته الفكرية على أي حال).

وبالفعل، كانت المشكلة الأصعب على الحل بالنسبة الى الفاشية في تحقيق خططها الدموية هي كسب الجماهير بالديماغوجية، وذلك حين لم تكن قد استولت على السلطة بعد، ومن ثم بالتخويف والارهاب. ولقد حاول منظروها أن يكشفوا نقاطاً مشتركة لدى الألمان المنتسبين الى مختلف الجماعات الاجتماعية ونقاط عزم مشتركة يتيح قبولها تحقيق تجمع قد يكون مؤقتاً لقوى الشعب المنقسم



الى طبقات في جماعة هي في الأغلب عرقية لحمتها وحدة الدم. بيد أن ذلك وسيلة ليس غير، قاعدة صورية. إن جوهر القضية يكمن في تعبئة وجدان الرجل الألماني بوهم جماعية المصالح بين المستثمرين، وفي المحل الأول بالطبع بين البورجوازية والبروليتاريا، وبذلك حل التناقضات التي تفرق بينهما. ولقد ساعدت فلسفة المرحلة السابقة (فلسفة شبنغلر، الخ.) في خلق تعايش مضاد للطبيعة بين المجتمعين الرأسمالي والاشتراكي في صورة «الاشتراكية البروسية»، وقد أصبحت الاشتراكية «الجديدة»، المتحدة منذ البداية مع قومية محمومة، ميراث الفاشية. وقام جونجر بالخطوة التالية: انه يقدم بأسطورة «العامل» نموذجاً نظرياً يتيح التغلب بواسطة تركيب معين على التعارض الذي لا سبيل الى توفيقه بين البورجوازية والبروليتاريا. وكان هذا التركيب مغرياً من حيث هو برنامج مثالي يمنح الاشتراكية القومية بعض الامكانيات لممارسة تأثير ايدولوجي في الطبقة العاملة، وبصورة أدق لتفكيك الوعي البروليتاري وإفساده. ولن نناقش درجة فعالية هذا النموذج، إلا أن فعله «المعبد» لا يظاله الشك.

ويبدو أن هذا النموذج، بصفاته الخارجية، موجه ضد البورجوازية، لكنه يستهدف في واقع الأمر أن يقلب الأطروحة القائلة إن البروليتاريا هي حفارة قبر الرأسمالية. ويجادل جونجر أن يبرهن على أن سيطرة الطبقة الثالثة، سيطرة البورجوازي (Burger) في ألمانيا، لا تملك جذوراً تاريخية عميقة، بل هي سطحية، مثلها كمثل أية محاكاة للقدوات الأجنبية، ولا تتغلغل الى «قلب الشعب» الذي تولد منه «ثروة السلطة وكهال الحياة»، و«عظمة الدم والفكر» في وحدتها السحرية. وتملك النفس الألمانية بعد صفتين جوهريتين تميزان الشعب الألماني من الشعوب الأخرى: حب النظام والطاعة. فالطبيعة الألمانية تنكشف في التجاوب مع الأوامر التي تنتشر من القمة الى القاعدة بالذات مجتازة جميع حلقات الوجود القومي، وجميعها محزومة في القمة بحلقة واحدة هي ارادة الفوهرر الذي يسهر ليل نهار على خير رعاياه، ذلك أنه «الخادم الأول والجندي الأول والعامل الأول» (١٨٢، ص: ١٧، ١٩، ٢٠). إن نظام وحرية الجماعة الألمانية لا يعتمدان منذ الأزمان السحيقة على عقد اجتماعي كما هي حال الأمم الغربية

الأخرى، ولا على علاقات حقوقية بين الفرد والمجتمع، بل على العلاقة «الطبيعية» التراتبية التي توحد الرعايا مع الدولة وفوهررها. إن التاريخ الواقعي يفقد أهميته الفعلية - بصورة متزايدة مع الزمن - يكبحه الأسطورة والدفاع المتوقع عن السيطرة الفاشية.

وتبني الفاشية سلطتها على الاستبداد. فوجود الانسان المنعزل مهدد بصورة شعورية، وأمن الفرد الانساني يعتبر بصورة رسمية مقولة بورجوازية صغيرة، بحيث يسلم الفرد كلياً الى القوى الفوضوية والمستعبدة للحياة التي لا تعرف، في لعبها الأعمى، استقراراً أو راحة. ويبدو أنه لا بد، في سبيل تهيئة الانسان سيكولوجياً لأن يقبل عن طيبة خاطر طغيان الحياة التي تلقى على كاهلها مسؤولية الابتزازات الارادية للنخبة الفاشية، من القضاء قبل كل شيء، في مفاهيم الانسان، على أية رغبة في ضمان حقوقه على اعتبار أن هذه الرغبة «ايدولوجية بورجوازية صغيرة للسلامة». ومهما يكن من شيء، فإن جونجر يبدأ من النقطة التالية: معارضة الصورة المزورة للبورجوازي بشخصية العامل الذي ابتدعه. وهذا التعارض بين العامل والبورجوازي (حسب جونجر بالطبع) يمثل طابعاً لا هو اجتماعي ولا هو طبقي، بل تحدده مرتبة الكائن ومواقف متنوعة حيال قواه العنوية: ان البورجوازي، ال Burger، عاجز بطبيعته عن الأعمال الحاسمة القوية التي تبعث الرهبة والشعريرة؛ فهو نفسه فريسة الرعب، يرتجف خوفاً، ويبحث عن السلامة والراحة ويحتمي ضد الحياة؛ أما العامل فيسعى دائماً، على النقيض من ذلك، الى أعمال قوية، الى الهجوم والنضال وتأييد الذات والسيطرة، ويندفع لمواجهة الحياة، والهدف الأسمى لهجماته هو المجتمع ومؤسساته الاجتماعية.

ونظراً لأنه من المفروض أن المجتمع، من حيث هو تكوين اجتماعي تاريخي مدعو (وفق بنود العقد الاجتماعي الذي يقوم على أساسه، خلافاً للدولة) الى أن يضمن بطريقة أو أخرى لأعضائه ولكل فرد بصورة خاصة حقوقاً وحرّيات يكرسها الدستور والى أن يحمي عملهم السلمي وسلامتهم، فانه يرفض بكل عنفوان من حيث هو أحد الأشكال الأساسية للتصور البورجوازي عن الجماعة الانسانية. وفيما يسخر جونجر من المجتمع والحقوق والحرّيات المدنية المنصوص

عليها في العقد الاجتماعي أو الدستور، فانه يتهم على الفرد، هذه « الشخصية المثالية والتجريدية للانسان»، هذا « الابتكار الأكثر فتنة للعاطفية البورجوازية»، هذا « المصدر الذي لا ينضب له معين الخيلة » الكتاب والشعراء (١٨٢، ص: ٢٧). ولقد جرت العادة على اعتبار الفرد ذرة في كون الجنس البشري؛ بيد أن الانسانية بهذه الصفة ومن حيث هي وجود مستقل لا وجود لها، وبالتالي لا وجود لجزيئاتها الصغيرة أيضاً. إن الفرد جزء من الجمهور، وبالتالي «الفرد والجمهور نفس الشيء الواحد». ويترتب على هذه الهوية، من جهة واحدة، الفوضى المحتومة في كل مجتمع، ومن جهة ثانية ديموقراطية الـ *Geschaft* الذي يقدر المواعظ بكل رباطة جأش - الشخصيات الرئيسية للمأساة الهزلية التي تمثل منذ نصف قرن على الأقل على مسارح الشعوب الغربية المتحضرة (١٨٢، ص: ٢٧-٢٨). ههنا أيضاً « يفكر » جونجر بصورة متناغمة مع نيتشه، رافضاً بذلك مرة أخرى الأسطورة التي تمثل نيتشه على اعتباره شاعر الفردية البورجوازية والمدافع عن الفرد في وجه المجتمع والدولة والجمهور.

ويستطرد جونجر، محتجاً على الاجتماعية البورجوازية: من سوء الحظ أن ألمانيا «اسهمت كذلك اسهاماً كبيراً في اللعبة الدنيئة للديموقراطية والراييكالية». لكن لتبق هذه اللعبة الى الأبد من نصيب الماضي وحده. فلا يجوز الاهتمام «بتفاصيل الفاجعة التي وقعت في نوفمبر ١٩١٨ في مجالس العمال والجنود». ويصاب جونجر بالهلع عند الاشارة الى هذا الحدث الفاجع حقاً بالنسبة الى البورجوازية الألمانية، لكنه يحاول من بعد ان ينتفع من هذه الحالة النفسية في مصلحة شعوزة جديدة: انه ينقل هذا القلق الى مصدر آخر ويعلم مسبقاً ان الشخصية الرئيسية في هذه الفاجعة ليست الطبقة العاملة بل البورجوازيون أنفسهم، يعني أولئك الذين «لم يعملوا قط ولم يقاتلوا أبداً» والذين يجسدون مفاهيم سكان المدن (*Bürger*) عن الحرية من حيث هي الحاجة إلى الراحة والخبز (*als Hunger nach Ruhe und Brot*) (١٨٢، ص: ٣١). وهكذا فالبورجوازيون عصاة يثورون في سبيل الحصول على الخبز والراحة، يعني أنهم نوع من العامة في روما القديمة. لكن لا تتمجّل استخلاص النتائج، بل لندع قبلاً جونجر يستخلص هذه النتائج بنفسه. فعنده أن أعداء «العامل»

الأداء ، البورجوازيين والبورجوازيين الصغار الثائرين ، قد حاولوا هذه المرة « ان يجعلوا من مفهوم الليبرالية الذي علاه الغبار مبدأ النظام الألماني » إذ هم يحتمون باسمه . ولذا ينذر جونجر بأنه من الواجب « تمييز العامل بكل دقة من حيث هو قوة في سبيل الصيرورة يرتكز مصير البلاد عليه » من الزينات التي « يزين البورجوازي (Bürger) بها هذه القوة كي تخدمه كألعوبة في لعبه المصطنع » . إن العامل والبورجوازي « يختلفان بقدر اختلاف الفجر والغسق » (١٨٢ ، ص : ٣١) .

ولكن جونجر يعلق آماله بخصوص « ألمانيا الكبرى » الآتية علم ، صعود « العامل » ؛ فيم تستقيم إذن رسالته ، « إمكاناته الأسمى » ؟ في تحوله إلى نجسد لفكرة دولة جديدة ، « نظام جديد » . نظام « الفرد الذي هو مبدئياً مجرد تابع يعطي فيه محارباً ، والجمهور جيشاً ، وعلى العموم يحل فيه نظام لاصدار الأوامر (die Befehlsordnang) مكان نظام العقد الاجتماعي » (١٨٢ ، ص : ٣١) . وحين يؤسس العامل « دولته » فانه « سوف يحطم السلاسل القانونية » للمجتمع البورجوازي ، و« يقيم فوهرراً مكان المحامين ، ويجعل من وجوده مقياس تفسير العالم » ، ويرفض الطوباويات التصورية « لروح الظلمات » ، المادية والمثالية على حد سواء . ذلك أن صلابة العالم لا يمكن التغلب عليها إلا بالصلابة ، وليس بالألعاب السحرية لتصور ما عن العالم » (١٨٢ ، ص : ٣٢ ، ٣٥) .

ولا يشكل « عامل » جونجر أية عصبية على وجه التحديد أو أية جماعة اجتماعية ، وبالأحرى أية طبقة . ولا شأن له بالبنى الاجتماعية القائمة أو التي قامت تاريخياً . ومهما يكن من شيء ، فهو ليس أحداً ، بل هو شيء ما . انه صورة ، رمز ، لعب للمخيلة النظرية ، لا مثيل له في الفن أو في العلم أو في الايمان أو في السياسة ؛ لعب لا قواعد له ، مضمونه رهن بنية مبتكره وحده . ويلتف تفسير هذا اللعب بالسرية الأعماق بحيث يستحيل ادراكها ، وهو أمر لا ضرورة له على أية حال . والمضمون الذي يشه المؤلف فيه يتضح أخيراً في نواياه . وتكفي بعض الشواهد لذلك . ان الصورة « تحمل مقياسها في ذاتها » والفرد لا يكتسب قيمته إلا بالنسبة إليها . فالصورة تملك الفرد ، والأبسط من ذلك أيضاً أنها تحل الفرد

فيها. والفرد خارج الصورة عدم، صفر. يقول جونجر موضحاً: «يكشف الانسان بهذه الصورة قدره ومصيره، وهذا الاكتشاف الذي يجعله قميناً بالتضحية يجد في دماء الضحية تعبيره الأساسي» (١٨٢، ص: ٤٣). أليس هذا واضحاً. ان صورة العامل تعبير عن الطبيعة الألمانية، عن الروح الألماني، عن مصير ألمانيا ومستقبلها؛ وإذا ألمانيا لم تظهر بالجمال الحيوي بوساطة العامل وتحقيق صورته فسوف تصبح «مستعمرة لاوروبا، مستعمرة للعالم» (١٨٢، ص: ٤٦). وصورة العامل «يجب ان تعتبر، من جهة، كما تمثل على المقياس التاريخي، من حيث هو الجندي المجهول، ومن جهة ثانية كما تمثل اليوم، من حيث هو سيد العالم، من حيث هو نمط يملك كمال القوة التي لم تحس إلا بصورة غامضة حتى اليوم. وهذان المظهران يخصان صورة العامل» (١٨٢، ص: ٤٨). ومن بعد: إن صورة العامل تمثل «علاقات المادة والفكرة، الدم والفكر، القوة والحق، المجتمع والفرد»، وهي رمز «الصعود الأسمى للفرد الممثل من قبل في الانسان المتفوق». ان وحدات التناقضات المنصوص عليها، المنعكسة من جديد في صورة العامل، تتظاهر في ارادة القوة فوق الانسانية عنده، في «ارادة دكتاتورية شاملة تتبين في مرآة نظام جديد من حيث هي ارادة تعبئة عامة» (١٨٢، ص: ٥٠). أخيراً...

تجهل الفلسفة البورجوازية الانسان المشخص، الواقعي، وتتخذ موضوعاً للدراسة الإنسان عامة، خارج جميع الشروط التاريخية والاجتماعية. ويبدو أن نيتشه أول من رفض هذا التجريد. لقد مزقه الى قطعتين، جاعلاً من الانسان المجرد نمطين غير تاريخيين على طرفي نقيض: «القوي» و«الضعيف»، يعني أنه صنع تجريدين من تجريد واحد.

إذا كان العمل الفلسفي أو التفسير الميتافيزيائي أو الانطولوجي ضرورياً من أجل تأسيس التجريد الأصلي، فان تجريداً مستخلصاً من تجريد آخر لا يتطلب بالمقابل أي تفسير علمي أو متحذلق، بل يمكن ان يكتفي بتمثيل رمزي أو بمثل في صورة الاسطورة. وهذا جونجر يستطرد، وفقاً لهذه الطريقة التي باتت تقليدية في فلسفة الحياة: الانتقال من نمط الانسان الذي كان يتطلب صفة متينة بعد الى

الوصف الرمزي للانسان، هذا الوصف الطليق من جميع القواعد الفلسفية حتى صورياً، والذي لا يمثل سوى نوع من الخيال الاجتماعي. بيد أن هذا البناء الوهمي لا بد له، بقدر ما ينحرف عن الواقع، من ان يخدم أكثر فأكثر الأغراض الفعلية للطبقة المنحطة واراديتها المتطرفة.

وصورة العامل كما يقدمها جونجر (وهذا ما يؤكد عليه هو نفسه باصرار) لا علاقة لها البتة بالعامل الفعلي، بالبروليتاري من حيث هو ممثل التقدم التاريخي في عصرنا (١٨٢، ص: ٦٨، ١٢٩). هذا جوهر «سري» للمرق الألماني في امكاناته الخفية وأفعاله الظاهرة، رمز لحياة حرة وبلا اكراه، حياة نفضت عنها أغلال العقل والتقدم؛ انها الطاقة الشيطانية للأسلاف المحاربين - أشباه سيفغريد الذين منحهم دم التنين المنعة، والفرسان الفاتحين المنيعين تحت دروعهم الحديدية؛ «مشهد» تولد وتعمل فيه للصوصية التوتونية والعسكرية البروسية؛ الروح الظافر الذي فيه «يلتقي المصير والحرية على حد سكين»؛ إحياء فهم بارد ومأسوي للعالم، انتصار الحلم الألماني والسلاح الألماني؛ «انسانية جديدة تضاهي في قيمتها جميع شخصيات التاريخ الكبرى» (١٨٢، ص: ٦٦، ٧٣)؛ ارادة القوة والسيطرة العالمية التي تلهم النزعة العسكرية الألمانية في حروب فتوحاتها. وباختصار، كل ما تشاء باستثناء بروميثوس الذي يحطم أغلاله.

ويعرف جونجر أن المستقبل يخص الطبقة العاملة، فلا يستطيع ان يتفادى مناقشة الأمر، بل يقول في أسلوب مفخم: «يسمى عصرنا بحق عصر العامل.... العمل هو نسق القبض والتفكير والقلب، هو الحياة ليل نهار، هو العلم والحب والايمان والعبادة والحرب؛ العمل هو طيران الذرة، والقوة التي تحرك النجوم والنظام الشمسي» (١٨٢، ص: ٧٤). ومع ذلك لنز قليلاً كيف يمثل هذا كله في «مجال ارادة القوة عند العامل».... «المعين مسبقاً للسيطرة» على العالم، تاركين على حدة التأوهات بخصوص طغيان الجماهير والتقنية، وانهيار الديمقراطية والليبرالية، والمخطاط الحضارة الغربية، وانتقاص قيمها، الخ. (هذا يستأنف نيتشه وشبنغلر في كثير من النقاط).

يقول جونجر موضحاً: يتصف التطور الحالي باختفاء «الفردية الحقيقية» (لا الفرد، فالفرد هو «وحدة النظام الذري للعالم» الذي يجب القضاء عليه)، بالتسوية وفقدان الاحساس بالمرتبة. والسبب الأساسي «للعامل» المتقدم نحو سيطرته هو التأكيد الحاسم لنظام المرتبة. لكل واحد ما يعود له، وما هو خاصته منذ حملت به أمه في أحشائها، «القصر للملك، والصومعة للراهب، وكوخ القش للزنجي في الغابة الاستوائية، و«حرية الطاعة» للجميع في شروط «دكتاتورية العمل» (١٨٢، ص: ١٥٩) التي يضحي من أجلها بكل ما يمشي الانسان به ويتنفس، وبكل ما يتوق إليه، وبكل ما يؤمن به ويترجى. وهذا كله دون غمغمة، وبكل طيبة خاطر، وبطواعية.

ويستعاض عن سلطان البورجوازية «بسيطرة العامل». يدمر نظام ويمار، ويحظر لعب الديمقراطية والبرلمانية، وتضطهد الانسية وتوضع تحت المكيال حرية الصحافة والرأي العام وجميع المثل العليا المزعومة للأنسية. وتقام دولة جديدة. ومن المؤكد انه كان في الامكان الرجوع الى ملكية العصب أو الملكية الدستورية، لكن الأمور مضت بعيداً جداً، ولا بد في الوقت الحاضر من أفعال قسوتها ووحشيتها من المرتبة الأولى، أفعال قمينة «بايقاف الدمار». وصحيح انه لا بد من «صياغة ديمقراطية لأفعال غير ديمقراطية»، وإلا فقد لا يؤيدها الشعب. ولذا فان التنظيم الدولي الانتقالي يمكن أن يكون «ديموقراطية عمالية أقرب الى الدولة المطلقة منه الى الديمقراطية الليبرالية» (١٨٢، ص: ٢٨١، ٢٨٢). ويعود الى هذه الديمقراطية العمالية أمر «تمهيد» الأرض من أجل «النظام الجديد»، من أجل زعزعة سلطة الجماهير وسيادة الفردية. ويجب ان يحمل هذا كله علامة «الأسلوب الصارم والمتبصر للعامل». لا حريات مدنية على الاطلاق، ولا أحزاب البتة باستثناء حزب واحد، «الحزب الاجتماعي الثوري» المهند من بين المقاتلين القدماء والضباط الكبار والشرائع العليا من الملاكين الاقطاعيين، وهو الحزب الذي سوف يمثل «الأرستقراطية الجديدة»، الحائزة على «الوسائل الفكرية والأخلاقية والتقنية الحاسمة» التي تتيح لها الارتفاع فوق الشعب (١٨٢، ص: ٢٨٣، ٢٨٦). وحالما تصبح الشروط صالحة ينبغي لها، باسم «العامل»، ان تنشئ الدكتاتورية

علانية. وعلى أي حال، فقد كان في ألمانيا منذ ذلك الحين حزب من هذا النوع يتطلع بعناد إلى اعنة السلطة، لكن جونجر لم يكن متعجلاً للانضمام إليه، لأنه كان يرى أن هذا الحزب غير قادر على التحول إلى «نموذج للارستقراطية الجديدة»؛ فكتائبه الصدامية تشكل في الأغلب من السوق الخارجين عن المجتمع، كما أن زعماءه وقادته يفتقرون بكل وضوح إلى الارستقراطية في موقفهم وسلوكهم، وهذا بالضبط هو السبب الصوري الرئيسي الذي منع جونجر من الانضمام إلى الحزب النازي.

وفي رأي جونجر أن سيطرة «العامل» كلية. فجميع ميادين الحياة الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والخاصة تخضع بصورة صارمة «لخطة عمالية»، كما أن الاقتصاد والتقنية والعلم والفن والصحافة والاذاعة والوسائل الأخرى للدعاية العريضة تخضع لمتطلبات «التعبئة الكلية». والانتفاع من الموارد التقنية موضع اهتمام خصوصي، ذلك أن العامل لن يتمكن من الاستيلاء على العالم بأسره إلا بواسطة التقنية. وفي ترسانة وسائل الفساد الأخلاقي يجري التأكيد على فلسفة الروح البروسي. ويعلن هذا الداعية الجديد لهذه الفلسفة: «يجب أن تنشر الفلسفة البروسية حيثما تنكشف في العالم طموحات جديدة؛ فهي تستخلص الروابط العميقة التي توحد القوى العمياء، مثلما تتظاهر في حركة الحياة والموت؛ وهي تحتفظ في «ذكرياتها» بالتقاليد النبيلة لواجب الجندي وشرف الفارس، وتدعو إلى النضال ضد فوضى العلاقات الاجتماعية، معبرة عن نواياها بواسطة «الارستقراطية الجديدة» (١٨٢، ص: ٧٦) التي هي في واقع الأمر الطبقة السائدة التي تحكم بصورة فعلية جملة «النظام الجديد» ولا تقرر اتساع سلطة «العامل» فحسب، بل تحدد فضلاً عن ذلك القواعد والطرق الخاصة بتكوين إنسان من «النمط العمالي». ذلك أن صيرورة هذا النمط من «العامل» وتطوره لا يتأتى عفواً بل بالتربية والتنشئة، وإذا لزم الأمر «بالمطابقة القسرية مع الصورة». وأنه ليرتّب على مثل هذه «التربية» أن يخلق «داخل حدود الديمقراطية الليبرالية القائمة» (ويدرك جونجر جيداً هذه الامكانيات) نمط إنساني مثالي من أجل شروط التعبئة الكلية، نوع من نقيض «دعائمي المجتمع البورجوازي، الفرد والجمهور» (١٨٢، ص: ٢٩٨)،



يعني في لغة علماء الاجتماع المحدثين نسخة عن الانسان غير الشخصي، هذا الانسان الذي لا لون له، ولا صفات فردية مهما كانت، غير الحساس تجاه الفعل والانفعالي للجمهور، اللامبالي اجتماعياً وسياسياً، المنضبط دون احتجاج، وباختصار انسان - آلة مطواع. ومن البدهي أن ظاهرة خلق هذا النمط من الانسان تمثل بحيث ينبغي للاستقرائية أن تقاسم بينغاليون مصيره: أن تحب عملها وأن تضع نفسها في خدمة « أغراضها ».

ولا تتردد ارادة القوة الكلية لدى « العامل » أمام طرق السيطرة وأشكالها. كل شيء مجاز. فالمكيافيلية هي القاعدة اليومية اذن. و« وحدة العمل » لا تعرف الجهاير ولا الفرد، بل هي لا تعرف إلا النظام والطاعة. الشيء الأساسي هو العمل، ارادة التضحية بالذات، تقديم المراء حياته الخاصة على مذبح الحياة الكبرى للعرق الألماني. إن كل واحد والجميع معاً ينجزون واجب « العامل » المقدس: الشغل والاجتهاد في سبيل تحضير الحرب الكبرى أو مجموعة من الحروب الكبرى التي سوف تمكن « العامل » من القيام برسالته التاريخية المحددة من قبل الله ومصير العرق الألماني، ألا وهي السيطرة على الكرة الأرضية بأكملها.

وهكذا فان صورة « العامل » هي الرمز العام الذي يجب أن يحشد الأمة الألمانية بوحدة الدم وارادة القوة المبرجين فيها، هي رمز العرق الألماني « المتفوق » بمصيره وعظمته. وان كشف أسرار « العامل » لأي ألماني معناه الارتقاء به الى مرتبة « سيد الأرض »، وهو لقب يعد جونجر به الألمان جميعاً في سبيل المستقبل، باستثناء الـ Burger (وهو لا يقصد بالـ Burger مطلقاً البورجوازية من حيث هي طبقة حاكمة في المجتمع الرأسمالي، بل يقصد « البورجوازيين الصغار المتعلمين »، « القطيع المتعلم »، يعني على الأرجح المثقفين المفكرين الذين ينظرون بعين نقدية الى ظاهرة تكوين « العامل ») والبروليتاريين، يعني القسم الأكثر فعالية من الطبقة العاملة الألمانية الذين ينعنون « بالـ Burger دون ياقات بيض » (٨٢، ص: ١١٩، ١٢٩)، اذا هم لم يخضعوا لارادة القوة الكلية في شكلها الجديد، الدكتاتورية الواضحة للاحتكارات الرأسمالية.

ما عسى يقول نيتشه لو عاش ليطلع على هذا التأويل المتبدل لفكرته  
الارستقراطية عن «سادة الأرض الجدد»؟ «هل المطلوب عبيد... لا يجوز  
تكوينهم كسادة». أليس كذلك؟ ولعله يؤيدها اذ يدرك أنه من الضرورة بمكان،  
بكل بساطة، أن تتخذ هذه الفكرة أشكالاً مشوهة مع الاحتفاظ بمضمونها، ذلك  
أنه لم يعد في الامكان في عصرنا التلويح دوغماً تفكير بالمثل الأعلى الارستقراطي  
فوق الشعب العامل، بحيث لا مفر من الديماغوجية الاجتماعية في هذه الحال.  
ولا يتهاون «سادة الأرض» عند جونجر حيال الاستثناءات في انجاز واجباتهم  
نحو الجماعة «العرقية»، بل ذلك هو واجب دمائهم. انهم يرتفعون جميعاً بصورة  
متساوية، من حيث هم «عرق من السادة»، فوق الأمم والشعوب الأخرى،  
أما عندهم، في غابة الدكتاتوريات الكلية، فيحافظون بحزم على المسافات  
والانضباط التراتبي. فالبنية الاجتماعية «لعرق السادة» مؤلفة هي نفسها من  
درجات، فهي مترابطة على نمط امبراطوريات الشرق القديمة. ويمكن أن نميز فيها  
ثلاث شرائح على الأقل: الشريحة الدنيا للملايين الرجال والنساء المنظمين كما في  
الثكنة، المرتدين البزات العسكرية، هذه الكتلة المدججة والمدربة من «أصحاب  
الارادة الضعيفة» على حد تعبير نيتشه، جبهة العمال الحاذقين جداً، المنهمكين  
يوماً بعد يوم في العمل في المشاريع الصناعية والمزارع والثكنات والأراضي  
العسكرية، جيش العساكر وجيش الشغيلة المستعدين للتعبئة في أية لحظة؛  
والشريحة المتوسطة - هيئة الضباط التي تقودها الأركان العامة، والموظفون  
ومستخدمو الدولة، والصناعيون والتجار، والتكنوقراطيون؛ وأخيراً الشريحة  
العليا - الأرستقراطيون مولداً وروحاً، النخبة الحاكمة، مساعدو الفوهرر  
وأتباعه ومعهم، إلى الأعلى منهم، في هالة من النور الإلهي، في لمعان الإنسان  
المتفوق، الفوهرر بالذات. إن المخطط قديم قدم عالم الاستثمار، لكن جونجر يحلم  
به كما لو بعودة المسيح إلى الأرض.

متى يكون ذلك؟ يجيب أنه من الصعب التأكيد، لكنه سوف يكون. انه  
لا يرسم الا خطوطاً تقريبية عن المستقبل. «اكتشاف العمل من حيث هو عنصر  
الكمال والحرية لا بد من تحقيقه بعد»، لكن «القاعدة» قائمة منذ الآن، منذ

زمن طويل: تلك هي الشعب الألماني من حيث هو «دعامة» عرق جديد. والنضال الذي يستهله «معناه اكتشاف عالم جديد ومجهول، اكتشاف أشد تدميراً وغنى بالعواقب من اكتشاف أميركا» (١٨٢، ص: ٣٢٢). وهذه الانسانية تسلك الطريق المؤدية الى الهناءة.

ولقد اتضح أن جونجر ني رديء اذ أن حلمه بدأ يتحقق بعد أقل من عام واحد\*.

ان الديماغوجية الاجتماعية للفاشية تتوجه الى الجماهير الفقيرة، المستاءة، في النظام الرأسمالي. وهكذا نفهم السبب في أن الحركة النازية تتوجه أيضاً، في برنامجها الخاص بالاستيلاء على السلطة، الى الطبقة العاملة التي هي القوة الثورية الأكثر فعالية وحرماً في عصرنا، في محاولة الانتفاع من حركتها العنيفة المناهضة للرأسمالية لأغراضها الخاصة. ولذا لم تكن أسطورة جونجر عن العامل في حال من الأحوال نسيج وحدها على الصعيد النظري، بل جرت قبله محاولات من هذا النمط. ولكن جونجر، خلافاً للمشروعات السابقة غير المهيئة على الصعيد الفلسفي، ألبس عمله الرداء الفلسفي الجدير بمرتبه كفيلسوف. ويمكن القول إن عمله من صنع معلم، وقد أنجز برهافة في حوافزه الميتافيزائية وأسلوب تنفيذه. ومهما يكن من شيء، فانه جدير بالعناء التوقف عند أعمال أخرى جرت في الميدان نفسه، وذلك لأن لها علاقة وثيقة بموضوعنا ولأنها تترد حتى درجة ما (وليس هذا بمستغرب بعد جونجر) الى المصدر نفسه: النيتشوية. وانما المفارقة ناشئة عن خطيئة حسائية ارتكبتها نيتشه واتضح بعد انتصار الثورة البروليتارية في روسيا، والتظاهرات الثورية للبروليتاريا في بلدان أخرى، وحركة التضامن البروليتاري دفاعاً عن بلاد المجالس السوفيتية. لقد كان يخمن ما لدى الطبقة العاملة من طاقة ثورية كافية، لكنه لم يكن قادراً على أن يتصور في ذلك الحين ارادتها في التحرر من سلطان الرأسمال في كل سعتها وقوتها الخلاقة. كانت الأزمان شاقة منذ ذلك الوقت بالنسبة الى البورجوازية التي

وجدت نفسها ملزمة بالاستنجد بحفارة قبرها| كي تنجح في الحفاظ على سيطرتها. وفي ذلك الحين كان ذلك الاختبار تكتيكياً، فقد كانت الاشتراكية الديموقراطية موجودة في سبيل تحقيقه. انما كان هناك أيضاً القومية الاشتراكية التي تتغلغل في نفس الانسان، في نفس العامل.

ان منظري « الثورة المحافظة » التي نبتت النازية منها سلكوا نفس الاتجاه. لقد نادوا بأنفسهم ورثة وعرابين لثورة نوفمبر، وهي كما يعرف الجميع ثورة بروليتارية سواء بقواها الحركة أو بمضمونها. وكان هؤلاء « الثوريون » يدعون أن نيتشه هو أستاذهم في الفلسفة، ومما لا ريب فيه أن أ. مويلر فاندربروك أشهرهم.

ينادي مويلر فاندربروك بأن الثورة « حق غير قابل للتقادم » لكل أمة من الأمم. فالثورة تجعل الأمة كما يجب أن تكون، وفيها تعرف الأمة حريتها ومصيرها. وتجتاز جميع الشعوب المتحضرة ثورات سياسية، إلا أن الألمان لم يواظبوا بعد على هذه المدرسة حتى النهاية. فثورة نوفمبر التي بعثت الأمل في نهضة وطنية لم تنجح، ولذا ينبغي مواصلة حتى تعطي نتائج وحتى يتخذ وجود الشعب مظهره القومي. « إنما الثورة بدأت لتوها... ولا يمكن منعها، لكن يمكن خنقها اذا استغرق الأمر الوقت اللازم... بيد أنه حالما تصبح الثورة حقيقة واقعة لا يتبقى أمام البشر إلا الاعتماد عليها من حيث هي معطى جديد لا يوجد خارجه أي معطى آخر » (٢١٠، ص: ٩، ١٨، ١٩). وهذا على الفور غليان جارف من الانفعالات النقدية التي موضوعها « العاطفية الليبرالية الأنسية » لجمهورية ويمار وعصر غليوم برمته على حد سواء؛ هذا كله يطرح في سلة المهملات على اعتباره متاعاً ايديولوجياً ساقطاً، واقعاً « خارج المضمون الروحي » للعصر. وينتشر الهجوم تحت إشارة... الدفاع عن البروليتاريا: النقد من جهة واحدة. والتملق من جهة ثانية، وهما طريقتان دماغوجيتان فعالتان جداً سيكولوجياً.

ويدرك مويلر جيداً أن أية ثورة (حتى اذا كانت محافظة) غير ممكنة في عصرنا دون الطبقة العاملة؛ ولا يمكن أن يكون هناك أيضاً دون هذه الطبقة

أمة عصرية، ولا تلك الوحدة الوطنية المنشودة التي تؤسس القومية الاشتراكية آمالها عليها. وانه ليهاجم رجال السياسة الذين يفصلون بين الأمة والبروليتاريا وينعتهم بالرجعيين العريقين، ويعلم أن حرب التحرير القادمة لا يجوز أن يقودها إلا الشعب بكامله... وانه لمقدر للبروليتاريا، التي يزدريها الرجعيون، أن تسير هذه المرة في طليعة النضال في سبيل التحرر... وما حرب التحرر التي تحوضها البروليتاريا من حيث هي الجزء الأشد تعرضاً للاضطهاد من أمة مضطهدة إلا النضال الذي نخوضه ضد البورجوازية العالمية والذي يجب أن نقدم التضحيات فيه (٢١٠، ص: ١٥٦، ١٨٩). وهذه بعض التنازلات للطبقة العاملة، في الكلام على الأقل، وهي تنازلات يمكن مطالبتها لقاءها، في وقت لاحق، بالتخلي عن مصلحتها الطبقية وبالنضال في سبيل تحررها باسم هدف «أسمى» شبحي هو «وحدة الأمة» وحررتها الوهمية المؤسسة على «شعور الدم» وعلى «بنية النوع».

وبلوغ هذا الهدف «الأسمى» هو الغرض النهائي «لثورة المحافظة» أو «المحافظة الثورية» التي يعترف مويلر بأن فكرة الأمة بالنسبة إليها هي «أسمى حتى» من فكرة الملكية. ومثل هذه المواربة في الوعي «الثوري» بليغة مجد ذاتها، وهي تمثل خطأ متعرجاً في أسلوب التفكير السياسي الذي بشر نيتشه به: الدفاع عن مثل أعلى طوباوي رجعي بنقد من اليمين للواقع الرأسمالي. والمثل الأعلى مشترك أيضاً: تأسيس دولة من نمط دولة قيصر روما. وصحيح أن نيتشه لم يكن يحلم «برايخ ثالث»، غير أن هذا «الرايخ الثالث» إنما هو انبعاث الامبراطورية الرومانية، الامبراطورية العالمية لعرق «السادة» الألماني المؤسس من جديد وفقاً «لقانون» العودة الأبدية.

إن العودة الأبدية التي نادى نيتشه بها، المحدثّة وفقاً لمتطلبات العصر وشروط النضال السياسي، هي على وجه الدقة أحد منطلقات الصقلات النظرية لزعماء «المحافظة الثورية». ويعبر مويلر عن هذه الفكرة بصورة رائعة، فيقول إن الفكر المحافظ يرى العودة الأبدية في جميع العلاقات البشرية... بحيث أن ما حدث سوف يتكرر عاجلاً، سوف يحدث مراراً

وتكراراً، ذلك لأن هذا الأمر مقرر من قبل الطبيعة، وهو ملازم للانسان. ان لكل ظاهرة حتميتها الزمنية، دارتها من النشاطات، والثبات فوق الزمني (die uberzeitliche Unveränderlichkeit) يسود على جميع التبدلات العابرة.. إن الاستقرار والتوازن يقومان في العالم بفضل العودة الأبدية. والثورة تدمر الاستقرار، لكن بعض القوى تعود بعد كل ثورة وتعيد التوازن الى الحياة. ولذا كان الاعتقاد في التقدم من قبيل الخطأ. ان التفكير بطريقة محافظة معناه التفكير ثبوتياً وليس حركياً، يعني إعطاء الأفضلية للوجود بالنسبة إلى الصيرورة (ليس هنا أي تناقض مبدئي مع العقيدة النيتشوية عن الصيرورة، بل تقرير نتيجتها الأخيرة فقط، هذه النتيجة التي تترتب على الرابطة التي تجمع بين الصيرورة والعودة الأبدية: في العودة الأبدية تتخذ الصيرورة مظهر الوجود). ولا يمكن فهم فكرة « الثورة المحافظة » إلا مع الاعتراف بأن المكان يسود الزمان. « المكان أوتوقراطي. هو إلهي. والزمان رهن به ». المكان « باق »، أما الزمان « فينصرم ». إنه ينصرم ويبدو أنه يرسم الدائرة نفسها بصورة لا نهاية لها. وهذا هو السبب في أن « الحزب المحافظ » هو « حزب استمرارية التاريخ الألماني » وغرضه يستقيم في المحافظة على هذه الاستمرارية بارجاعه الأمة الألمانية الى مطلع تاريخها، الى رسالتها التي تسمى منذ أكثر من ألف عام « الرايخ الثالث ».

ويفكر مويلر كما يلي: ان « المحافظ الثوري »، خلافاً للرجعي، يحيا من وعي الأبدية التي تغلف كل زمنية. هو لا يرى العالم كما هو، بل كما سوف يكون أبدياً. وهو يعرف أن العالم التاريخي عالم توازن يعود بصورة أبدية. وهو يبحث، بوصفه ثورياً، عن أصول جديدة؛ وأما بوصفه محافظاً، فانه يصر على العودة الى العرف. والتاريخ في نظره تناوب دوري لمراحل الازدهار والانحطاط، عودة العالم انطلاقاً من التيه الذي أغرقه فكره فيه الى حالة الوحدة والتكامل الخاصة بالحياة. ونتيجة ذلك فان « الثوري المحافظ » يرى العالم بعيني زرادشت نيتشه على اعتباره عودة أبدية، مع هذا الفارق الوحيد، ألا وهو انه ينظر في الأغلب الى الوراء، يتمسك بالتقاليد بمزيد من الحزم،

ويفضل الوجود على الصيرورة. وعلى أي حال، فانه من الصير، إذا لم نأخذ بعين الاعتبار الفكرة النيتشوية عن العودة الأبدية (في لونها الجديد)، ان نفهم المقدمات « النظرية » لبرنامج « المحافظة الثورية ».

ولقد تقدمت « الثورة المحافظة » مهددة الطريق أمام القومية الاشتراكية تحت شعار « مراجعة جميع القيم ». إلا أننا نصادف هنا أيضاً الديماغوجية بالأحرى من أي معنى حقيقي. تلك كانت مقامرة على الزبي الشائع، نداء الى الشبيبة. ولم يكن مطلب المراجعة ليخرج من أطار المخطط الذي رسمه نيتشه: التهجمات على « طغيان » العقل، والتقاليد الأنسية للفلسفة التقدمية، والليبرالية البورجوازية، والبرلمانية، والديموقراطية، والاشتراكية طبعاً، لكن من الآن فصاعداً في صورتها العلمية التي هي الماركسية. ان الفكر العلمي مرفوض بصورة خالصة ومطلقة، وكذلك الانسية والليبرالية: هي تقتل الثقافة، على حد تعبير مويلر، وتدمر الفرائز السليمة للحياة. ولا تُقبل الديموقراطية والاشتراكية إلا في شكلهما « الألماني »، الأولى من حيث هي « اسهام الشعب في مصيره »، من حيث هي « صلابة وقبول بالتضحيات »، من حيث هي « شكل للسلطة يتفق مع دولة العصب »، والثانية من حيث هي شكل اجتماعي يرفض « جميع أنواع الليبرالية في تاريخ الجنس البشري » (وهي « التسمية العامة للبرلمانية والماركسية ونزعة السلم »، الخ)، من حيث هي الجماعية الألمانية المؤسسة على الدم (٢١٠، ص: ١١٧ - ١١٩). ان « الثورة المحافظة » قد استندت في حركتها على ارادة القوة التي أوقظت بفعل نداءات « الدم والنفس » الصادرة عن الشعب الألماني الذي قدره ان يكون « عرقاً من السادة ». ولقد خدمت هذه المبادئ من حيث هي برنامج سياسي لجميع أنصارها الذين كان أسفهم الوحيد هو أن ارادة القوة لم تستخدم حتى انتصار الفاشية في مصلحة الفكر الألماني كما ينبغي، والذين اغتبطوا مع ذلك لأن الطريق أصبحت من الآن فصاعداً مفتوحة نحو « تسام جديد ». نحو « انجيلية جديدة » (١٩٠، ص: ١٢، ٢٢).

وقضى مويلر عام ١٩٢٩، قبل قيام الساعة التي طال انتظارها، مغموراً ومحتقراً. لكنه نُصب، مع مجيء الفاشية الى السلطة، شهيداً لأفكار القومية

الاشتراكية ونودي به بصورة رسمية رائداً أيديولوجياً لها (٢١١، ص: ٧٤).

لكن لنعد الى جونجر الذي واصل، حتى بعد صدور كتابه العامل، نشاطاته الفلسفية والأدبية والدعائية بحمية بالغة. ان هذا البشير بالحرب القادمة يواصل الآن « نشيد انشاده » المرفوع الى الحرب التي تشنها الفاشية، ويغني هذه المذبة الدامية على اعتبارها « السبب الأولي المشترك للانسانية جمعاء ». فالحرب يجب ان تعطي ثمارها للجميع، وليس « لعرق السادة » وحده، بالرغم من أنها تضحي لمولوخ الحرب بأفضل قواه « باسم أغراض العالم الأسمى، زهور الأرض وثمارها ». ولا يُحرّض الاقدام الألماني والفكر الألماني على هذه الحرب بدافع الأهداف القومية بقدر ما يحرضان بدافع الرأفة على الانسانية ومحبتها. « لقد تأثر بصعود الانسان الأدنى نحو السيادة أكثر مما تأثر بالاضطهادات التي يتعرض لها. ان الحرب والمخاطر لا تخيفه بقدر ما يخيفه ذلك الضغط الأهم من جانب الجمهور الذي اندفع بادىء الأمر بحماسة متوحشة، ومن بعد باحساس من الحقد وطلب الثائر، على خطوط لم تستكشف بعد تنتهي الى أتون ». كان الفكر الألماني أول من رأى من موقع أفضل الجمهور يدوس بالأقدام « الانسان المتفوق »، و« العمل والعلم وقد وضعا نفسيهما في خدمة الموت »؛ والسيف يحامي عن الظلم، والقاضي... يجعل من الحق أداة الأقوياء، والأساتذة يدمرون عند الأولاد صورة الله ». وحين تنتهي الحرب يصدر الحكم بحق النظام الجديد ويدرك الناس انه كان « لا بد في سبيل خلقه من تضافر الأهواء والآلام والنيران »، الخ (١٨٥، ص: ٢٠٣-٢٠٦، ٢١٢، ٢٠٤). ولم يتعب جونجر طوال سنوات من اغراق قرائه في هذه الميتافيزياء المتباكية، الرومانسية بصورة شيطانية، هذه الميتافيزياء الحاقدة للصراع بين الحياة والموت.

وما الخيرات التي تنتظر الانسان في نهاية الحرب؟ « إذا كانت الحرب العالمية الاولى قد انتهت بانتصار الديمقراطية على الأنظمة الملكية، ففي الحرب العالمية الثانية لا بد أن تتجاوز الامبراطوريات الدول القومية ». ولا يقول جونجر ان الحذاء الألماني سوف يدوس الكرة الأرضية بكاملها، لأن ذلك سوف يكون من الابتذال بمكان، كما سوف يكون نازياً جداً. ان قوة



السلح الألمانى «تعجل فى المجرى الطبىعى للتارىخ» إذ تدنى ساعة قىام الرابخ العالمى. ولسوف ینضب میراث الشعوب الوطنى فى نیران المعارك، وتهز الدبابات الألمانية الحدود القومیة. وسوف تندفع «قاطرة الصیوررة الكبرى» وسیطرة الفکر الألماني نحو هدفها بصورة عاتیة. «ان مقیاس مناخ التارىخ العالمى یعلن عن طقس جمیل». وسوف تكف الخلافات بین الشعوب والأمم. وعندئذ تأخذ النخبة الفکریة مصیر الأرض بین یدیهى كى تدير عملیات الحیاة بصورة منهجیة، و«یسك الانسان الكرة الأرضیة بین یدیهى مثل التفاحة». وإذا رفضت شعوب الأرض الانصیاع لأوامر فكر العالم الناطق بلسان جونجر؟ فى مثل هذه الحال یجب إلزامها بالوحدة (١٨٥، ص: ٢١٦، ٢١٧، ٢٢٠، ٢٢٤).

ولنلاحظ ان صوت جونجر خفت إبان الحرب، وأصبح الرجل أكثر صمتاً وهذوءاً وتقوى مما كان سابقاً. ان الفلاسفة الذین یوقوا للحملة العسكریة ینتقلون، فى ملء ضوضاء المدافع، الى همس مطمئن. لكن لعنتهم تصیح مع ذلك بكل شدة من تلقاء ذاتها.

ویتخذ جونجر بعد الحرب لهجة اكادیمیة (لم یتخل عنها إلا كى یلوح بمخطر «الشیوعية العالمیة»). لكن طریقة الفیلسوف وأسلوبه ومضمون فلسفته لم تتغیر. وما أكثر ما یذكر بالاحساس الذی أثاره كتابه العامل. ففي رأیه ان صورة العامل كانت تلك القوة التى «تجتاز الكارثة»، وهو یحاول ان یجعل منه عمود الدولة العالمیة التى نصّب نفسه داعیة لها بعد الحرب. ویصبح الموضوع الأساسى لتأملاته الحیار بین الشرق والغرب، وهو یستمر أثناء ذلك فى الترجى فى ارادة القوة التى یکشف سیفها للعالم عن النور الالهى للمصیر، عاكساً «التناظر المزدوج للفکر» (١٨٦، ص: ٤٨٩). ومع ذلك لا تثیر نداءاته الدورىة الى تعبئة ذریة عامة ضد الشیوعية أى ضوضاء حول اسمه، فقد عفا الزمان علیها.

ویظل جونجر مخلصاً لنبیثه ویستشهد به أكثر فأكثر، لكن استشهاداته لا تعدو بعد الآن كونها دلالة على الاحترام التبجیلی. ان له أهواء أخرى فى الوقت الحاضر: شوبنهاور، وهایدغر، والقديس اوغسطينوس، وعلم الفلك. إنه لا یجازف بعد الآن بتجربة المصیر، فهذا المصیر لا یعرف الرحمة: «الكائن

الانساني مأخوذ في حركة مستقلة عن الارادة وعن المقاييس الاخرى ، مثل العرق والوراثة ، وهو لا يرتبط بتلك الحركة إلا بمكان وساعة مجيئه الى العالم .  
ان حركة قيامية تراقق الانسان على طول طريقه ، ولا يمكن لأية خطوة الى الأمام أو إلى الخلف ، والى الأعلى أو إلى الأسفل ، أن تغير في وجوده شيئاً . لقد فقد مفتاح داره ، وهو يحيا بالأوهام ، ويرضى بأي شيء . « كلمة الانسان تتخذ معنى لم يكن لها من قبل سواء في الفكرة أو في العبادة أو في الاسطورة » (١٨٧ ، ص: ٦١٢ ، ٦٥١) . الانسان الفعلي يزول ، ولم يبق سوى الاسم .  
ومما لا ريب فيه ان مزاج جونجر تأثر أيضاً بشعوره بأن فلسفته تهتد في الماضي . ويقول نيتشه ان المصير « معاش » ، وجونجر تلميذ نيتشه « يعيش » مصيره كما يعيش مصير الجنس البشري بأكمله .

## ٨ - فلسفة نيتشه والفاشية ، ألفريد باوملر وألفريد روزنبرغ :

حتى قبل استيلاء النازيين على السلطة نادى زعماءهم السياسيون ومفكروهم بأنفسهم الورثة النظريين لنيتشه ، ووصفوه هو نفسه « بنذير » القومية الاشتراكية .  
وحين استلموا زمام السلطة جعلوا من النيتشوية فلسفة شبه رسمية . وهذا هتلر « يضع مخطوطات المعلم تحت حمايته » ، و« يأخذ لنفسه صورة الى جانب تمثال نيتشه » ، وهي بادرة ذات معنى ، ويوزع مؤلفاته على أصدقائه مصدرة باهداء ؛ وهذه « نصوص » منه تتلى في احتفالات الايمان الجديد الألماني ... وهذه « شقيقة نيتشه تشكر ، قبل أشهر من وفاتها ، الفوهرر لما قدمه الى أخيها من تكريم ، وتعالنه بأنها ترى فيه تجسيد « الانسان المتفوق » الذي بشر زرادشت به » ، الخ . (٢١٤ ، ص: ١٣-١٤) . وكانت الوقائع من هذا النمط تتكرر في الامبراطورية الفاشية التي أعلنت رسمياً أنها تضع أفكار نيتشه موضع التطبيق .  
وكان المنظرون الفاشيون يتباهون بان القومية الاشتراكية كانت السبابة الى الكشف عن الثروة الحقيقية لأفكار نيتشه أمام انظار العالم بانتزاعه من أيدي « المزورين الليبراليين » الذين كانوا يحاولون تضليل الشعب الألماني بشأن « المعنى العميق » لمقيدته التي تدعو قبل كل شيء الى الانضباط و« التثقيف والى تنظيم داخلي رفيع » ، ولا تدعو البتة الى تحرير الفرد من مختلف أشكال

الموائق. ويقول ألفريد روزنبرغ: «عبر فريدريك نيتشه عن صيحة يأس الملايين من المضطهدين... ان رجلاً على الأقل قد دمر جميع القيم في نوبة من الغضب المحموم... وإذا ارتياح يملأ نفوس جميع الأوروبيين الباحثين عن شيء ما» (٢٢٣، ص: ٥٣٠). وتوج هذا البحث بالنجاح في القومية الاشتراكية أخيراً.

ويرفع المعلقون النازيون نيتشه، بدافع الرغبة في إعلاء نفوذه في أعين الألمان المثقفين، إلى مرتبة لينز وكانط وفخته وهيفل ويجعلون منه الفيلسوف الذي أكمل الرسالة العظمى «لتحرير الفكر الألماني» من العناصر الأجنبية. وانهم يؤكدون أن هذا الفكر الاسطوري يبلغ في النيتشوية توتراً وكلاماً فائقين. ويتعرض التاريخ الفعلي في ارتباطه بتكوين هذه الفلسفة لتشويه عظيم حتى يصعب التعرف عليه: فأراء المفكرين السابقين تقرب بصورة مصطنعة من النيتشوية التي تكيف بدورها مع القومية الاشتراكية. ويقول ألفريد باوملر إن نيتشه واجه المشكلة القديمة «للعرق الجرمانى»، ألا وهي تحقيق السيادة على أوروبا. ولا تخص أفكاره بسمارك (يعني الليبراليين أو السلميين)، بل تخص رجلاً سياسيين من نمط جديد سوف يعرفون كيف يطبقون في الحياة «توجيهاته العظيمة». «لن تكون امتداداً لعمل بسمارك، بل سوف تُخلق انطلاقة من فكر نيتشه ومن الحرب الكبرى» (١١٤، ص: ١٨٣).

وهذا نموذج من الأسلوب نفسه مأخوذ عن الدكتور كورت هاينزه: «كان العطاء الذي يريده نيتشه هو «فلسفة الحياة»، يعني الحياة من حيث هي تجسيد كل وجود وضرورة لا يستطيع أي نظام فلسفي، حتى الأقوى، الا حاطة به والتعبير عنه. ان نيتشه، بكل أفعاله، ظاهرة فوق جميع العصور، وذلك بنسبة أعظم جداً مما كان معترفاً به فيما مضى. وأنه ليتضح أنه ليس مجرد مقاتل في سبيل عصره، بل هو في الوقت نفسه نبى وقاضٍ بالنسبة إلى المستقبل...» وان زمان التحقيق الشامل لجميع أفكاره، هذا التحقيق الذي استهلته القومية الاشتراكية، سوف يأتي بعد، وواجب مكملية هو «الحفاظ على ميراثه ونقل تعاليمه إلى الأجيال الآتية» (١٥٧، ص: ٢٠٩-٢١٠).

ان الاعتراف ببنوة نظرية وأيديولوجية لا يشكل بعد اثباتاً للقربى، أو إثباتاً حاسماً على أي حال. ولقد كانت الفاشية تعتمد على تأييد الاتلجنتزيا التي

تحتفظ في ذاكرتها بعد، رغم أنها ثقفت بروح فلسفة الحياة طوال جيلين، بأسماء لينز وكانط وهيجل وفخته وغيرهم من فلاسفة الماضي، ولذا كانت راغبة في أن يظهر نيتشه في عيني هذه الأنتليجنترزيا أعظم ذهنياً مما هو في واقع الأمر في فقره الفكري وذرائعته المجردة عن المبادئ. وهذه هي تنادي بنفسها وريثة الميراث الفلسفي للأمة الألمانية بأكمله عملياً. ولم يكن اتباعها النظريون يترددون في تشويه الكلاسيكيين وغرضهم الوحيد البرهان على أن أيديولوجية القومية الاشتراكية ليست مجردة عن الجذور وأنها تمتد الى أعماق التاريخ الذهني «لشعب مفكر» وأنها تواصل وتطور التقاليد «الأفضل» «للفكر الألماني» (٢٨). كان لا بد من مد الجسور فوق الهوة التي تفصل القومية الاشتراكية عن ثروات الشعب الفكرية الحقيقية.

تقيم الفاشية تصورها عن العالم على أساس الفضلات الرجعية للفكر القومي، وهي تكس عوائد تكس استثمار الطبقات الحاكمة واستبدادها، والشوفينية والعدوان، وتقنعها بأعراف ومثل عليا دعائها الجماهير الشعبية، هذه الأعراف والمثل العليا نفسها التي تتظاهر فيها آمال هذه الجماهير وطموحاتها وأغراضها، كما يتظاهر فيها عجزها المقرر بالتاريخ وعبوديتها الاجتماعية والذهنية. ويتم هذا الربط بحيلة: فالقيم التقليدية للشغيلة وطموحاتهم العفوية الى العدالة والحرية تشوه وتعطى مضموناً متناقضاً مع مصالح الشعب الحقيقية. ونظراً لأن هذه الحيلة لا تحبط، فإن الأشكال الايديولوجية الجديدة التي يتم فيها الآن التعبير عن المصلحة الشعبية المشوهة تصبح وسيلة للتلاعب السياسي والسيكولوجي بالجماهير بروح متطلبات البورجوازية الامبريالية.

ان عجز النموذج المؤلف للفكر البورجوازي عن حل قضية الحفاظ على النظام البورجوازي على صعيد النظرية، هذا العجز الذي اتضح بصورة خاصة في أوضاع الأزمة التالية للحرب، قد دفع البورجوازية الألمانية على طريق الاحتواء الايديولوجي الذي حققته الفاشية في وقت لاحق إذ جمعت بصورة مصطنعة بين سياسة امبريالية لقمع الحركة العاملة والفتوحات الخارجية من جهة واحدة، ومطالب الشعب الألماني العادلة لكن المؤلة بصورة مغلوطة والمثل العليا المزورة للبروليتاريا من جهة ثانية. وبنتيجة ذلك نهضت الايديولوجية الفاشية

على مختلف العناصر المتنافرة في مضمونها: على الأفكار الرجعية للفلسفة البورجوازية السابقة-كأساس، وعلى الوعي القومي المتضخم في الشوفينية القومية وعلى اشتراكية كاذبة دماغوجية على الطريقة البروسية - كشكل. ولقد وجدت الفاشية هذه الأشياء جميعاً في شكل متكامل على وجه التقريب، لكنه في صورة عناصر متبعثرة، عند بعض ممثلي «فلسفة الحياة». واستعارت منهم طريقة اصطناع الأفكار «الجديدة» المحتواة، طريقة خلق الأساطير. وكان الفلاسفة الفاشيون يعتبرون أنفسهم مكملين لفلسفة الحياة ومنظرها.

ويتجنبون اليوم الحديث عن «فلسفة الفاشية»: هذا معناه اسقاط اعتبار الفلسفة من حيث هي ميدان خصوصي للمعرفة. ان آراء الايديولوجيين الفاشيين انتقائية ومتناقضة. فإلى جانب المبادئ النظرية والمنهجية لفلسفة الحياة، في ألوانها غير الاكاديمية أساساً، يتضمن التصور الفاشي عناصر من المثالية الرومانسية والهيفلية الجديدة والدارونية الاجتماعية والجغرافية السياسية، الخ. وعلى أي حال، فانه لا يترتب على ذلك أن الفاشية لم تتخذ أي نظام للأفكار خاص بها، وأنها تترد الى حصيلة آلية أو تعمم لهذه العناصر، المختلفة بلونها الفلسفي وفوارقها الزهيدة. ولكننا كثيراً ما نسمع أن ما يسمى عادة أيديولوجية الفاشية هو اما وصف اجتماعي سيكولوجي لغرائز الجمهور العفوية، المتناقضة وغير القابلة للرد الى مصادرات فلسفية، وإما التعبير عن أيديولوجية البورجوازية الصغيرة الألمانية الثائرة ضد معاهدة فرساي، الخ.

وفي الحالة الأولى تقصى الفاشية عن ميدان البحث الاجتماعي النظري وتناط بالتحليل النفساني أو علم الجريمة الاجتماعي. ومثال ذلك ان فريتز باور يسلك هذه الدرب الملتبسة، فيقول: «كانت النازية حركة للشعب الألماني... فالشعب تلوث بالنازية قبل وصول هتلر، وذلك ضمن حدود لا يمكن التفاوض عنها». ولا تلمب هنا أي دور على الاطلاق العوامل الاقتصادية أو السياسية لزمन جمهورية ويمار. ان الميول الى قمع الحرية وإلى الاستبداد مبرجة في دم الألمان الذين يعتبرون أنفسهم «ورثة القيصرية الرومانية». ولقد انقضى زمن طويل وهم ينتظرون سراً ساعتهم وزعيمهم كي يطلقوا حركتهم نحو راينخ الألف عام. ورأى هتلر ذلك و«تجرأ على النطق به بصفاقة صريحة»، والشعب «حيا

سيده المزدري والمسترق صائحاً « هايل! » بكل حماسة. أليست هذه عبودية ارادية؟ لقد نجح الهتلريون في تهيئة جمهرة الشعب الألماني سيكولوجياً للقبول بسيطرته عن طيبة خاطر، وذلك بفضل « بث الخوف من الحرية التي تتطلب المسؤولية الشخصية ». فليست المسألة مسألة هتلر أو معاونيه بقدر ما هي مسألة سيكولوجية رجل الجمهور الذي ينساق بسهولة مع دعاية العنف والسلب والجريمة حتى يصبح هو نفسه قاتلاً. ان الجمهور مجرم بصورة كمنونية، وهو ما حذر منه المظلمون على سيكولوجية الجماهير مثل نيتشه وغوستاف لويون اللذين يقال إنها استشعرا خطر الفاشية من حيث هي « عملية تحويل جماهيري » متطرفة (١١٣، ص: ١١، ١٢، ١٧، ٣٠، ٣٢). وبنتيجة ذلك فليست الفاشية الا ظاهرة لسيكولوجية الجمهور، وقد عبرت عنها على المسرح مسرحية إيونيسكو وحيد القرن. وهكذا تتهم الفاشية، أما الامبريالية الألمانية التي جاءت بهذا المسخ الى الوجود وصنعتة قتراً ساحتها لانعدام الأدلة.

وفي الحالة الثانية تُخلص الامبريالية الألمانية أيضاً من مسؤولية الجرائم النازية بحق الانسانية والشعب الألماني، نظراً لأن الايديولوجية الفاشية توحد مع ايديولوجية البورجوازية الصغيرة (die Spiesser-Ideologie) . ولنستشهد بهرمان غلازر الذي يعتقد أن البورجوازي الصغير لا يملك أية ثقافة، لكنه يشعر بأنه « دعامة الثقافة » في أمتة. وفي الحقيقة ان الثقافة ليست بالنسبة إليه سوى واجهة يخفي خلفها كراهيته للفكر والعقل. فالعقل يخرج البورجوازي الصغير من رضاه المألوف، فهو إذن يبحث عن سند له في الاسطورة بعد هروبه من وجه العقل. وإما يؤمن بالذرى يسقط في الهاوية، فيمضي من القومية الى الشراسة: ان وحشيته تشخص في الممارسة، وقد كانت بيانية بادية الأمر. وليس البورجوازي الصغير اجتماعياً، وليس القريب بالنسبة إليه إلا مادة بشرية، موضوعاً للمعالجة، ومصالحه الخاصة تفضح فراغاً داخلياً مرضياً. والفاشية تولد من هذه الأيديولوجية بالضبط. ويصطدم غلازر من جديد بمفارقة: ان الفاشية التي تغذت بالايديولوجية البورجوازية الصغيرة تسلح ببعض الأفكار التي كان نيتشه أول من صاغها، وهو المقاتل المتحمس ضد الروح البورجوازي الصغير، وهذه مفارقة لا بد من ايجاد وسيلة لتفسيرها. ولا يتأخر هذا « التفسير ». ان

الوعي بأن «البورجوازية الصغيرة تسببت في انحلال سريع للثقافة وقيام عصر همجي» دفع بنيتشه الى اتخاذ موقف ارستقراطي ومناهض للديمقراطية. فالثقافة الحقيقية لا يمكن قط أن تحبس في أغلال، ذلك أن ماهيتها هي تحرير الانسان. لكنه حين شاهد أن «الثقافة تصلبت في واجهة ولم تستمر في التطور إلا بمحض الصدفة من حيث هي «ملكية الشعب الأقدس»، فقد رأى، هو الشاعر والمفكر... العاجز عن عودة باطنية الى الخلف، أن ميولاً مناوئة للثقافة تظهر في مملكة القيم الأبدية. وصحيح أنها كانت موجهة قبل كل شيء ضد ثقافة كاذبة، لكن هذا يتحول على أي حال الى حقد ضد الثقافة عامة. ويصبح الوحش الكاسر رمزاً لهذا الحقد على الثقافة». ومهما يكن من شيء، فإن هناك «ظروفاً مخففة». فالمؤلف يرى أنه من الأصدق الالتفات نحو هذا «الوحش الكاسر» بالأحرى من الالتفات الى «حيوان مدجن» مثل الانسان الذي لم يدجن إلا بصورة خارجية، في حين أن الحيوان، «الوحش المتوحش»، لا يريح يملك «غرائز، وبالتالي الصدق». وعلى أي حال، فإن هوى «الوحش الكاسر الأبيض» واردة القوة العمياء (وهذا ما يستحيل إخفاؤه بعد الآن) افتتحا المجال أمام «مساوىء في الاستعمال أكثر تأخراً»، و«سلا الفلسفة لأيدي الدناءة البورجوازية الصغيرة، هذه الفلسفة التي أتاحت إلباس عالم الغرائز المقرف معطفاً من القوة الابليسية» (١٤٠، ص: ٩٨، ١٢٦-١٢٨).

ان الفارق بين مفاهيم غلازر وباور يعود كما نرى الى أنماط الوصف، والى الطريقة في معالجة قضية «النيشوية أو الفاشية»، وهو أمر نود التأكيد عليه. ولا يرى باور بينها أية بنوة، بل جعل على النقيض من ذلك النيشوية مناوئة للفاشية. أما غلازر فيربط بصورة غير مباشرة، لكنها واضحة، بين أفكار نيتشه والايديولوجية الفاشية. أين الحقيقة إذن؟ انها أقرب الى غلازر الذي يضحي بنيتشه على مذبح الصنم الفاشي للهمجية والحرب وهو يدافع عن الامبريالية الألمانية ضد الفاشية.

ما كان يمكن للفاشية ان تتجاوز فلسفة تتكهن بالدكتاتورية الصريحة «لأسياد الأرض الجدد» وتسوغ استبدادهم من حيث هم «بشر متفوقون» وتبرر الامبريالية المغامرة «للووحش الكاسرة الشقراء»، مثيرة لدى الطبقة الحاكمة

ارادة مطلقة العنان في القوة والعدوان والفتوحات. ومن المؤكد أن الأشياء جميعاً لم تكن قابلة للاستعمال لدى المنظرين الفاشيين الذين اضطروا الى تحويل بعض الأمور بحيث يكيفونها مع الشروط الجديدة للصراع الطبقي: لم تكن النيتشوية سوى انعكاس أيديولوجي مغترب، إحساساً غريزياً بمنعطف جديد في تطور الرأسمالية، ولم تكن تفسيراً نظرياً وعملياً للممارسة الامبريالية في شكلها الأكثر مباشرة والأبعث على الاشتمزاز. ولن نحاول أن نخمن ما اذا كان نيتشه، هذا الارستقراطي في الفكر، هذا الجمالي المرفه، المناوئ لأي شكل من أشكال الاشتراكية، عدو الطبقة العاملة، «ديموس» القومية قصيرة النظر، الخ، يمكن ان يقبل البرنامج الديماغوجي المثقل الموجه إلى «ديموس» «الحزب القومي الاشتراكي» الذي يقوده أناس أفضاظ، مبتذلون، حقيرون، غالباً ما تعود أصولهم الى عامة الشعب. ليس الأمر الجوهري هنا، بل في حقيقة ان الفاشية كانت تعتبر الكثير من أفكاره ومصادراته من حيث هي خاصتها بالذات، وذلك حتى بعد «تكييفها» حتى درجة ما وقبولها ليس شفهاً فحسب، كما كانت الحال بالنسبة الى لينز وكانط وفخته وهيجل، بل في الوقائع وفي تطبيقاتها العملية. لم يكن دعاة الفاشية، الجهلة في ميدان الفلسفة، يعرفون نصوص نيتشه إلا معرفة رديئة، وأحياناً من مصدر ثان أو ثالث، لكن الأمر الذي لا جدال فيه هو أن روح زرادشت النيتشوي كان يخلق في سماء الامبراطورية الفاشية. وفيما عدا ذلك، فان الفلاسفة الفاشيين «الخالصين» (أ. باوملر وإ. كريبك وغيرهما) نادراً ما توجهوا الى العمال، وهم ينطلقون في نقد ثوري كاذب ضد «العصر البورجوازي» بالاسلوب النيتشوي، وما أقل ما تطرقوا الى قضايا «الاشتراكية» بمعنى الدعاية الديماغوجية. كانوا يحاولون على الأرجح ان يبقوا على مقربة من الينبوع الأولي.

ولسوف نحاول أن نبين الرابطة الوراثة التي تجمع بين النيتشوية والأيديولوجية الفاشية بتحليل الأعمال «الفلسفية» لبوملر وروزنبرغ.

يجب الفلاسفة الفاشيون الحديث عن الصيرورة، والجدلية، والتيار الأبدي للوجود، الخ. ومهما يكن من شيء، فان جدليتهم المزعومة تترد الى معارضة



الحياة والموت، والحي والميت، وهذه المفاهيم جميعاً تزين بمعنى سياسي مضلل بصورة فظة. ان الحياة هي النمو والانطلاق والمجازفة والنضال والحرب وغير ذلك من الصفات «الرجولية» المميزة «للجندي السياسي». أما الموت فهو عالم الأمان البورجوازي الصغير والحياة المدنية والفكر «الوضعي والانسي» (بمقولاته من غط «المجتمع» و«الفرد» و«السببية» و«الماهية الباطنة»، الخ) والفكر دون مجازفة أو حدس. والشئ الجوهرى في النضال ضد العنصر «المائت» هو السببية من حيث هي شكل منطقي للتعبير عن «الأمان». وذلك هو أحد الاتجاهات الجوهرية للارادية منذ نيتشه؛ أما الآن فهو يفيد في التعبير عن السيطرة المكملة للاستبداد الفاشي المنصب كمبدأ تصوري أعلى يميظ اللثام عن الشعور «بكمال الحياة» وعمق «النفس الألمانية». وعلى هذه القاعدة تنهض أسس «فلسفة الواقعية البطولية» التي ينادى عالياً بأن اكتشافها يعود الى نيتشه (١١٤، ص: ٤٣، ٤٦، ٤٧). هذا اللون الجديد من فلسفة الحياة مجرد المفهوم الأساسي من ركيزته البيولوجية ويجعل من علم الحياة، كما من العلوم الأخرى، مجرد مركبات لأسطورة تصورها عن العالم؛ ان الحياة تيار من ارادة القوة، ولا شيء أكثر من ذلك. وحين تجرد الحياة من «لاحقتها» المادية تصبح ارادة قوة «خالصة» مستعدة في كل لحظة لانتقال جديد: «لا تترابط عملياتها المختلفة كحلقات سلسلة واحدة، بل تتتابع بحرية مثل تمريرات اللعب». وتمثل إرادة القوة في هذا الشكل الجديد من حيث هي ارادة نمو، وعلى أي حال ليس على اعتبارها عملية بل على اعتبارها فعلاً، على اعتبارها «متتالية من الانتصارات»، على اعتبارها «نظاماً»، وعلى اعتبارها «تفجيراً مباغتاً من القوة». انها حرة بصورة مطلقة، لا هدف لها البتة، وهي «تتلاشى في الظلمة دائماً». ومع ذلك يفرض عليها بالرغم منها، شيئاً فشيئاً، وبكل حذر، هدف معين هو هدف الحزب النازي: «القيام بتجربة لنرى ما في وسعنا القيام به، فالنجاح أو الفشل وحدهما يمكن أن يطلعا على ذلك» (١١٤، ص: ٤٨). وبنتيجة ذلك فان ارادة القوة «الخالصة» لا تدرك الا ذرائعها، من حيث هي وسيلة للتأويل معطاة مسبقاً وطريقة من أجل بناء العالم في منحى الحاجات الاجتماعية الحسية (لكن دون احالة هذه المرة الى منفعة النوع البيولوجية).

وتدخل فلسفة نيتشه الى الاسطورة الفاشية من الباب العريض وليس من باب الخدم بوصفها احدى القرى الفقيرات. ذلك ان «جرمانية» هذا المفكر، حسب تعبير باوملر، لا تتضح في الميدان السياسي وحده، بل في الميدان الميتافيزيائي أيضاً. ان النيتشوية اعلان حرب على «عصر الأنوار بتفأوله الذهني والأخلاقي». ومهما يكن من أمر، فليست هذه الحرب في رأي باوملر «سوى المظهر السلبي لفلسفة ارادة القوة» (١١٤، ص: ١٣)، وليس في الامكان ان نعتبر أن التأكيد على دور ارادة القوة من حيث هي محور كل نظام «مراجعة القيم» هو انحياز مرضي عند المنظرين الفاشيين بخصوص هذه النقطة من النيتشوية، وذلك نظراً لأن نيتشه بالذات اعتبر بالفعل ان ارادة القوة هي الفكرة المركزية لاهاماته الفلسفية، وشيد انطلاقاً منها بالضبط الترابط بين جميع الأجزاء المركبة لعقيدته. ويستطرد هذا المعلق النازي نفسه فيقول إن هذا الترابط يجب بالتأكيد «البحث عنه لا في وحدة منطقية للأجزاء فيما بينها، بل في التكامل الباطن والتتابع المنطقي للمجموع. ان فكر نيتشه حدسي، وكل فكرة من أفكاره وجهة نظر، وكل مفهوم من مفاهيمه ينطلق من القلب، وكل رأي من آرائه شرارة يطلقها مركز مشع. لقد كان يرى العالم «على طريقة هيراكليطس»، كما هو في الواقع زعماً، يعني على اعتباره حرباً» (١١٤، ص: ١٤). أليست تلك «جرمانية» بكل معنى الكلمة؟

ان نيتشه «أول فيلسوف كبير للواقعية»، ومعه «تبدأ مرحلة جديدة من الفلسفة الأوروبية»، مرحلة الواقعية الأصلية التي لا تكمن في المعرفة ولا في مفاهيم العقل، بل «في أعماق النفس». ويرى باوملر أن الاثبات الأوضح لهذه الاطروحة هو «التصور الواقعي» للانسان المتفوق الذي يتم فيه التعبير عن «ثقة عظيمة حيال الوجود والايمان بالعالم الذي ليس هو دائماً الا انعكاساً لايمان الفرد بذاته وبرسالته التاريخية» (١١٤، ص: ١٧). ان المنظرين الحلفين للقومية الاشتراكية الذين كانوا يتصورون الانسان المتفوق «بالطريقة الواقعية» كانوا يطرحونه من حيث هو شخصية عظيمة تفرض ارادتها على التاريخ العمومي، وكانوا يشخصونه في ملامح هتلر. وكانت مرحلة الطفيلان النازي المرحلة الوحيدة في التاريخ حيث ظهر الانسان المتفوق بصورة مكشوفة، وفيما عدا ذلك

كان الكثيرون من بطائنه يضعون أنفسهم سراً في المرتبة نفسها، لكننا نعرف على خير وجه ما كلفت سيطرته من تضحيات.

ان جوهر « الواقعية » الفلسفية كما يفهمها باوملر يستقيم في معرفة الانحياز الى جانب « انحرافات المشاعر والسيرورة ضد حقيقة العقل والوجود ». ان « الواقعية » تنطلق من مبدأ أن « جسدنا لا يعرف الأشياء كما هي في ذاتها » إلا بمعونة أعضاء الحس عندنا، ذلك أنه هو نفسه شيء في ذاته، وأن « مقولة المحاكمة » بدعة لخيلتنا (١١٤، ص: ٢١، ٢٣). وعالم السيرورة هو عالم الدمار، و« لا يمكن لأي امرئ ان يحتمل إلقاء نظرة على السيرورة باستثناء ذلك الذي يحس في ذاته القوة على الاقتناع بالسيرورة الكبرى وبالدمار من جراء تنظيمه جزءاً من العالم حول نفسه » (١١٤، ص: ٢٤). وباختصار، فان « الواقعية » تدمر عالم الوجود بإمالة اللثام عنه كما يحسه « ويعيشه » الجسد الذي يملك ارادة قوة محددة. ولا وجود للحقيقة الا في ارادة القوة ومن أجلها. ان الارادية تحتاز هنا الحدود السابقة، لكن مسيرتها النيتشوية واضحة من النظرة الأولى.

ويرى باوملر من واجبه أن « يفضح » أسطورة « المعلم » من حيث هي اسطورة ذلك « الذي يقلب »؛ انه أكثر انجذاباً الى برنامج عمل ايجابي، الى « صورة جديدة للعالم والانسان بالعظمة الخالصة »، الى « مثل عليا جديدة »، الى نظرة تحترق « أعماق الواقع »، الخ، ذلك أن الفاشية أعلنت بحزم تأييدها للتحقيق العملي لهذه « الصورة الجديدة للعالم والانسان ». وإما رسمت هذه الصورة الجديدة بيد سخية، فقد أتاحت « لرجال السياسة من الاسلوب الجديد » أن يفهموا النظام الذي كان وسوف يكون دائماً. « ان الكشف عن النظام الأبدي للعالم الذي يشكل المكتسب الفلسفي الخاص لنيتشه يرتبط على الدوام بفكرته عن المصير. لقد دمر نظام الوعي الكاذب كي يضع في مكانه، في مجال أفكارنا، النظام الحقيقي لارادة القوة، مثلما أعلن الحرب على الاله الأخلاقي دون أن يقهر الله » (١١٤، ص: ٥٩). وهذا اعتراف ذو مغزى: فنيته يخلق نظاماً حقيقياً للوجود دون ان يدمر النظام القديم المألوف للاستغلال والاضطهاد، المكرس بعد من قبل الفلسفة العبودية الاغريقية، أو « الفلسفة الهيلينية

للغريزة « كما يسميها باوملر. ولا تعد القومية الاشتراكية بأي شيء آخر سوى ترسيخ النظام «الأبدي» في «عظمته الخالصة».

ويبحث باوملر ويجد، في الصراع وفي الحرب اللذين يرد إليهما التصور الفلسفي لارادة القوة، تيار الصيرورة المتصل، «العدالة الأسمى»، «محركة جميع المراتب»، التي تجعل من السادة سادة (بفضل «شجاعتهم الفطرية») ومن العبيد عبيداً (بفضل «جنهم»)، «العدالة» التي لا تعترف إلا بغريزة القوة والتي ترد الى الحياة «براءتها»، «براءة» سلطان القوي على الضعيف، نظراً لأن «ذلك الذي يسود هو وحده القادر على إقامة «العدالة»، يعني على خلق السلم الذي يخدم في قياس جميع الأشياء» (١١٤، ص: ٦٧، ٦٨، ٧٧). وهذه «العدالة الأسمى» يجسدها نظام الدكتاتورية الفاشية. وبالرغم من ان باوملر، خلافاً لنيتشه، يضع عبارة «العدالة» بين قوسين صغيرين، فهو يتحدث عنها دون سخرية: انه يريد «تشغيل» هذا المفهوم وحقنه بمعوة ديماغوجية معينة.

ويؤكد ذلك أيضاً موقف باوملر من فكرة العودة الأبدية التي تُرفض على اعتبارها فكرة عارضة ومناقضة لروح فلسفة نيتشه، لكن السبب الفعلي لهذا الرفض هو أن باوملر وجد فكرة بديلة أنسب في الممارسة... ولا يمكن بهذا الخصوص ان ننكر على باوملر حصافته النظرية: انه يدرك أن «ديانة الديانات» هذه تتنافر مع التطبيق الحازم لمبدأ الصيرورة، ويبدو أنه لا بدّ له من قبولها على الأقل من حيث هي نقيضة التقدم؛ فالتطابق مع الواقع لا يعنيه إلا قليلاً في حقيقة الأمر. ما السبب في ذلك؟ ليست رمزيتها الصوفية السبب في ذلك، بل بالأحرى تظاهرها بصورة ديونيزيوسية مفرطة، بصورة شديدة الوثنية؛ فهي تعد كل من «يؤيدها» بفرحة الوجود. ويستعاض عن العودة الأبدية بعقيدة ثبات العرق حيث لا يصادف أثر للالتباس الوثني أو أي تنازل لديونيزيوس من جانب «الفكر الجرمانى» المتحلق.

وتستخدم الفاشية بصورة مفضوحة ميثافيزياء ارادة القوة كرافعة رئيسية في لعبها السياسي. وليس في ذلك سحر على الاطلاق: فارادة القوة هي أم «السياسة الكبرى». ومما لا ريب فيه أن باوملر على حق حين يقول ان «المفتاح الذي يتيح فهم جميع متطلبات نيتشه الشخصية وأهدافها هو تصويره عن الدولة»

(١١٤، ص: ٨٨)، يعني ذلك القسم من فلسفته السياسية الأشد كتماناً والأكثر تعرضاً للتشويه من جانب المعلقين البورجوازيين. ويحاول باوملر أن يعيد تركيب أفكار نيتشه المبعثرة والمجزأة بخصوص التنظيم السياسي للمجتمع كي ينتفع من « ثروتها » في بناء « الرايخ الثالث ». وانه ليسجل أن مفهوم نيتشه الاساسي عن الدولة « جرمانى » وليس « ألمانيا » (وهو يقصد من « الألماني » تلك الشرائع التي تشكلت على القاعدة الجرمانية عبر التاريخ في أعقاب النفوذ الرومانى المسيحي - الانسية، والليبرالية، والديموقراطية، والبرلمانية، الخ).

ويرى باوملر أن جدارة نيتشه بالنسبة الى القومية الاشتراكية هي « عودته الى القاعدة الجرمانية للطبيعة الألمانية برسوخ وقوة أعظم من أي شخص قبله » (١١٤، ص: ٨٨). فليست الدولة غاية عنده، بل وسيلة، وسيلة تتيح الحرب والفتوحات، « وسيلة للنضال في سبيل السلطة العليا ». وحين يضع الحرب فوق الدولة، والمحارب فوق الموظف، فهو « يكشف عن سر التاريخ الألماني ». ان الدولة هي أداة الانسان العبقري، وتسييرها يجب ان يعهد به الى « طغاة أفراد »، الى شخصيات، وفي الحالة المثل الى زعيم أوحده، الى فوهرر، الى « مدافع عن المبدأ القومي ». فنذير « النظام الجديد » للوجود لا يستمد الالهام من المثل الأعلى « لحرية الفكر اللاتيني » بل من شخصية سيغفريد، لا من المطلب الرومانى الخاص بمساواة البشر أمام الله والقانون، بل من « التبعية الجرمانية للقوى حيث يُعترف بذلك الذي يصدر الأوامر على اعتباره أمراً وبذلك الذي يطيع على اعتباره مطيعاً »، وهي التي تلهمه في بحثه عن الأشكال الجديدة للدولة بالعودة الى عصور الهمجية التوتونية. وهذه هي الخلاصة التي يتوصل باوملر إليها: « ان النقيضة: الروح الألماني - الرايخ الألماني تملأ كلياً أعمال نيتشه الأخيرة. وعلى أي حال فهي ليست نقيضة نظرية، ليست تأكيداً تأملياً، تأكيداً يمكن ان يكون صحيحاً، بل وسيلة للنضال. ان الرغبة الجامحة لدى المتباري، لدى المقاتل في سبيل الجائزة الكبرى تجرّفه. انه يغادر ميدان الفلسفة ويعبر جميع الحدود: اذا لم يفعل بسمارك، فنيته هو الذي سوف يفعل. ان نيتشه يصبح سياسياً » (١١٤، ص: ١٥٣).

ان ههنا شيئاً « مزيفاً »، شيئاً مبالغاً فيه في « الروح الجرمانى »، ولعل ههنا

شيئاً محذوفاً عن قصد، ألا وهو أن « النذير » كان قبل كل شيء أمام أمثلة مأخوذة من اليونان القديمة ومن الامبراطورية الرومانية وليس أمام أساطير جرمانية قديمة مكيفة مع روح الرايخ الثالث؛ ولكن جوهر تعاليم نيتشه عن الدولة مفهوم هنا بصورة صائبة، وليس تقارب الآراء مجرد مصادفة، بل يمكن ان نجد له حججاً في النصوص باستخراجنا من كتابات المنظرين الفاشيين خطبهم الديماغوجية الوفيرة عن جماعة العرق والشعب والامة والدم، الخ. وحتى عند هتلر - هذا الاستاذ المعترف به للديماغوجية - نجد أن خصائص الدولة أقل بروزاً في الاحايين منها عند نيتشه. ومثال ذلك ان هتلر يرى أن الدولة وسيلة لبلوغ هدف ما. وانما هدفها هو الاسهام في المحافظة على جماعة الكائنات الحية، المتجانسة بدنياً وروحياً، وهذه المحافظة تتضمن مجد ذاتها « حالة مناسبة للعرق في المحل الأول » وتقر من جراء ذلك بالضبط « بالتطور الحر لجميع القوى التي تغفو في هذا العرق »؛ وان قسماً معيناً من هذه القوى يخدم قبل كل شيء في الحفاظ على القوى البدنية، والقسم الآخر فقط يسهم في التطور الروحي؛ وعلى أي حال فان القسم الأول منها، وهو القسم الأكبر، هو الذي يخلق دائماً، في واقع الأمر، مقدمات القسم الثاني.

وحين يعارض باوملر سلفه بيسمارك يدرك بصورة صحيحة جداً إحدى خصائص نيتشه من حيث هو مقاتل سياسي. ولقد كتبوا كثيراً، ولا يزالون، انه كان خصماً للقومية الألمانية، ولذلك انتقد بشدة بسمارك ومعاصريه الألمان. و« يحذف » باوملر سوء التفاهم هذا بتقديمه كبرهان على ذلك أن أبا « السياسة الكبرى » انتقد معاصريه ليس بسبب من قوميتهم عموماً بل بسبب من « قوميتهم قصيرة البصر » وآرائهم الضيقة بخصوص المستقبل، وبسبب عدم كونهم « جرمانيين بما فيه الكفاية »، ولأنهم ينسون طبيعتهم الجرمانية السيفغريدية، ولأنه « مقدر لهم، بفعل طبيعتهم غير الاكليريكية، المتهورة والهبة للقتال، ان يقودوا أوروبا الى مرحلة جديدة للانسانية ». لم يكن تفكير نيتشه ألمانيا « بصورة ضيقة »، بل كان من « نوع جديد، أعظم شجاعة، وأعرض أفقاً، من نوع جرمانى: « يجب ان تكون ألمانيا على رأس أوروبا مرة أخرى » (١١٤، ص: ١٦٢، ١٦٦). ذلك هو بالضبط معنى « السياسة الكبرى »، سياسة

نضالية في سبيل السيطرة الأوروبية، وإذا قادت هذه السياسة الى الحرب، فنعمًا: لسوف تحرر ألمانيا اوروبا من «عواقب التطور المسيحي والديموقراطي».

كان المقصود حتى الآن تأويل الميراث النيتشوي من قبل الاورثوذكسية الفاشية. إلا أنه من الواضح ان التأويل لا يعطي دائماً فكرة سديدة عن آراء المفكر، وبالخاصة في الأحوال حيث يخدم تعميمها ذريعة من أجل الدعاية لآراء الحزب الفاشي. ونحب أن نؤكد، حرصاً على الحقيقة، ان تأويل باوملر يفيدنا عن نيتشه الحقيقي أكثر مما تفيدنا أبحاث هايدغر المتخصصة. فمن البديهي أن الشيء الأساسي لا يستقيم في الوجدان العلمي أو الفن الصوري لتفسير النصوص، بل قبل كل شيء في تقارب الأفكار مضموناً وشكلاً، ومن بعد في توجهات الدراسة وأهدافها. ولنتطرق الآونة الى موضوعنا من زاوية اخرى، ولتر كيف تشوه بعض أفكار نيتشه في المباحث التي تعرض في شكل نظام متكامل أسس المفاهيم النازية، وقبل كل شيء أسطورة القرن العشرين لروزنبرغ.

يعرض المؤلف نتائج بحوثه النظرية الخاصة مستشهداً بنيتشه من وقت لآخر، غير أن أثر هذا الأخير لا يتضح بصورة مطردة مع الاستشهادات. ففي سبيل حل القضية التي يطرحها المؤلف، ألا وهي كيفية الحصول على توجه متائل (فاشي بالطبع - المؤلف) للنفس والروح والكشف عن مقدمات «الانبعاث العمومي» في «الفوضى التيهية» للصراع الطبقي (٢٢٣، ص: ١٤)، يوضع نيتشه في مثل مرتبة لوثر وغوته وكانط وشوبنهاور ولاغارد. وفيما يتعلق بكانط وغوته (بالرغم من كثرة الاستشهادات بهما)، فتلك جزية تدفع للفكر الألماني: ان روزنبرغ، وهو البارون البلطيقي، والرعية السابق للقيصر، والمعجب بميريجكوفسكي، الذي انضم الى حاشية الفوهرر منذ أوائل الفاشية، قد حصل في البداية على الحق في دور حلقة الاتصال بين الفوهرر والأنتليجنتريا. وعلى أي حال، فان هذين الاسمين لا يتلاءمان مع مستوى العمل الذي لا يعدو كونه في حقيقة الأمر عرضاً يستهدف الدعاية والتعميم لمختلف ألوان فلسفة الحياة بدءاً من نيتشه وانهاء بكلاجيس.

اننا نصادف في أسطورة القرن العشرين ذلك النقد الأزلي، الصارخ والمزعج والراديكالي الكاذب، للبورجوازية والحكم المطلق والليبرالية

والديموقراطية وانحطاط الحضارة والكنيسة الرسمية، الخ، مع هجمات ضد الأنسية والاشتراكية الماركسية والتأوهات على « الانحطاط » والعمدية واللغات الهرعية الموجهة الى العقل والذهن والمذائح المرفوعة الى الغريزة والحس وتياراً من هذه الديماغوجية الشهيرة، الخ. وهذا كله مقدم في أسلوب مراجعة القيم: « اليوم تبدأ مرحلة حيث ينبغي اعادة كتابة تاريخ العالم... فالانسانية والكنيسة العمومية والأنا المحررة من روابط الدم والملاى بعظمتها الخاصة ليست منذ الآن بالنسبة إلينا قيماً مطلقة، وإنما قيم مشكوك فيها، بل هي أصبحت حتى درجة ما موضوعات عابرة تماماً.... فبقدر ما تصبح الحضارة... ذهنية أكثر فأكثر... يعتمد العقل والفهم عن العرق والنمط، ويصبح الوجود التوحيدي، المنتزع من روابط الدم ومن انتسابه الى النوع، ضحية صورة نظرية مطلقة تنأى أكثر فأكثر عن البيئة المحيطة للنوع وتمتزج بالدماء المعادية. وفي وسط هذا العار الدامي تموت الشخصية والشعب والنوع والحضارة » (٢٢٣، ص: ٢١-٢٢). ان المرء ليسمع في هذا القول بكل وضوح صوتي نيتشه وشبنغلر.

ان الفاشية تجعل بوعي من الأسطورة أساساً لتصورها عن العالم ولتأويله الموجه نحو هدف محدد. فالطبيعة والتاريخ الانساني، والشعوب والأمم، والطبقات والدول، والوعي والارادة، الأشياء جميعاً تتحرك في إطار الاسطورة التي « تبرهن » على تفوق « العرق الألماني » في التاريخ العالمي، وتفوق الالمان على الشعوب الأخرى، والنازيين على الألمان، والحياة على الموت، والحرب على السلم، والحدس على العقل، والغريزة على الفكر، والصوفية على المعارف العلمية، الخ. ويعلم المبدع الرئيسي للخرافات الفاشية ما يلي: ليست حياة العرق فلسفة مشروحة بصورة منطقية ولا عملية طبيعية تتطور حسب قوانين، بل هي تكوين تركيب خرافي » (٢٢٣، ص: ١١٧).

ويصبح مفهوم « العرق » رمز التصور « الجديد » عن العالم، وهذا التصور الذي هو الفلسفة يصبح وعي العرق، « قناعات العرق ». ان العرق، بنية خلايا النفس، هما اللذان يحددان طابع التاريخ، والجماعات الاجتماعية، والدول، والأفكار، والقيم العليا، ومعنى الحقيقة ومقياسها، الخ. والعلم والنظريات



الفلسفة والأفكار « محددة بالعرق مثلها كمثل القيم حاملة الارادة. ذلك ان عرقاً معيناً ونفساً محددة تعارضان الكون بطريقتها الخصوصية في طرح الأسئلة. فأسئلة شعوب الشمال تختلف كلياً عن أسئلة اليهود أو الصينيين. والظواهر التي تشكل معضلة بالنسبة الى الأوروبيين الغربيين تظهر في أعين العروق الأخرى على اعتبارها لغزاً محلولاً » (٢٢٣، ص: ١٢٠). إن لكل عرق اسلوبه في الحياة، وثقافته، وديانته، وعلمه، وحقائقه، الخ.

ولننظر إلى العلاقة الأخيرة في هذه السلسلة: العرق والحقيقة. ان « نظرية المعرفة » الفاشية لا تعترف بالحقيقة الحاصلة من تحليل علمي والمطلوبة من « النسل الفلسفي المعاصر ». فمثل هذه الحقيقة وهم منطقي ليس غير. إن الحقيقة الفعلية مرتبطة بحياة العرق، فهي حقيقة عضوية ينصهر فيها الشكل والعنصر العقلاني كي يصبح « العقلاني في الشكل الحياتي ». فالحقيقي هو ما « يخدم الطابع القومي للعرق ». والمقياس الحاسم للحقيقة هو ما إذا كانت تزيد أم لا الشكل والقيم الباطنة للعرق أو الشعب المأخوذ بعين الاعتبار كي تطوره بطريقة أكثر عقلانية وتكونه بمزيد من القوة الحياتية، وبذلك فالنزاع القديم جداً الذي يقيم التعارض بين المعرفة والايمان يرد إلى أساسه العضوي على الأقل اذا هو لم يحذف كلياً، الأمر الذي يتيح النظر إليه بعين جديدة. وهذا يعني ان الحقيقة العضوية « مشتملة بصورة مسبقة في الخرافة الدينية الاولى »، خرافة العرق. و« الاعتراف بهذه الحقيقة الواقعة هو حكمة الانسان الأولية ». وإذا شئنا المزيد من الدقة أيضاً، فان « الانسان الأكثر حكمة هو ذلك الذي يتطابق تحققه الذاتي الشخصي مع تصور حياة الدم الألماني الشهم ». وانما القصد من ذلك هو أن حقيقة العالم البدائية تعبر عنها على أكمل وجه أساطير وأقايص الشعب الألماني الذي تبرز حكمته القديمة اليوم بقوة جديدة في التصور النازي عن العالم. ويقول روزنبرغ: « لا يصبح تصور العالم « حقيقياً » إلا حين تقرأ القصة والرواية والصوفية والفن والفلسفة بتشابك يعبر عن الشيء نفسه بطرق مختلفة وحين تكون مبادئها الأساسية قيماً باطنة لنفس النوع الواحد. ويجب ان نضيف هنا العبادة الدينية والدعاية السياسية على اعتبارهما اسطورة أعدها الانسان نفسه ». ويعلن رسول الفاشية هذا: « ان رمز الوحدة العضوية الجرمانية قد أصبح بلا منازع

الصليب المقوف الأسود»، «رمز خرافة قديمة وجديدة أبداً» (٢٢٣، ص: ٦٨٤، ٦٨٥، ٦٨٨، ٦٨٩).

مهما تكن نتائج «العقيدة» الفاشية عن الحقيقة باعثة على الذهول، فإن هذه «العقيدة» بالذات ليست جديدة، فقد حاول من قبل مفكرون من اتجاه رومانسي أو صوفي أن يكشفوا الحقيقة في الأغوار الصميمة للنفس البشرية التي تحيا بالأقاصيص والأساطير الشعبية. وعلى أي حال، فإن النموذج المنهجي «لنظرية» المعرفة عند روزنبرغ قد أعطي للمرة الأولى من قبل نيتشه في صيغة تقول إن معيار الحقيقة هو «بكل بساطة المنفعة» البيولوجية لنظام من تزويرات انبإدىء» (٧٧ب، ص: ٤٣٦)، المنفعة من أجل الحفاظ على حياة النوع واستمراره. ويكفي في سبيل بلوغ هذه النتيجة «الهامة» التي يسيطر لنا اللثام عنها «فيلسوف الفاشية الأول» أن نستعير عن مفهوم «النوع» بمفهوم «العرق» وأن نستشعر في أعماقها «الواقعية البطولية» التي تدعو إلى المجازفة القصوى.

ويعتبر روزنبرغ التاريخ صراعاً بين عرقين، بين عنصرين عرقيين: العنصر اليهودي السوري الروماني والعنصر الآري الأوروبي الشمالي (الشمالي باختصار) الذي يجسد الانماط المختلفة للشعوب المتعارضة. وعلى أي حال فهو يبدأ من نقطة بعيدة عن الموضوع، يبدأ بنقد العقيدة الكليريكية: «كما الايمان كذلك الانسان». وهذه العقيدة مفيدة لأية كنيسة، وذلك لأنها تجعل القيمة الانسانية رهناً بقواعدها القائمة على القسر، ولأن البشر «تغل أنفسهم بفعل التنظيم الكليريكي ساري المفعول». وانه ليعارض على الفور هذا المبدأ الصحيح في الأصل بمبدأ آخر مشكوك فيه: «وعلى أي حال، فإن المعتقدات الأوروبية الشمالية تتلخص دائماً، بصورة شعورية أو غير شعورية، كما يلي: كما الانسان كذلك ايمانه». فاذا كان الايمان يحافظ على القيم العليا للخلق البشري اعتبر صالحاً مهما تكن الأشكال التي يتخذها. أما اذا كان على النقيض من ذلك يسحق هذه الطموحات الأسمى فهو مرفوض، وانه ليميز بين القيم العليا، وفقاً للموقفين من الايمان، الحب (الرأفة) والشرف (الواجب)، وفيها يتم التعبير عن التعارض الذي انقضى عليه ألقان من السنين بين الكنيسة والعرق الشمالي، بين الايمان

والخلق العرقي. فالكنيسة تبغي « السيطرة بواسطة الحب »، أما الشعوب الشمالية فتبغي السيطرة بواسطة الشرف، تبغي أن « تعيش بحرية وتموت بحرية، في شرف » (٢٢٣، ص: ١٤٥، ١٤٦).

ما شأن الكنيسة والعرق « الشمالي » هنا؟ يبدو أن ثمة شعوباً « كسية »، « اكليريكية »، هشة، عقائدية، شعوباً تضع ثقته بصورة عمياء في الكنيسة وفي الكهنة، وعلى النقيض من ذلك شعوباً حرة، خلاقة، دينامية، تخلق ايماناً على صورتها ومثالها. ويوضح روزنبرغ ما يعنيه قائلاً: « الحب والرأفة، والشرف والواجب، هي ماهيات للنفس... قادرة على الصعيد الثقافي بالنسبة الى جميع العروق والأمم تقريباً، فهي القوى المحركة لحياتها » (٢٢٣، ص: ١٤٦). وحسبما تتخذ أمة ما القيمة العليا لها هذا أو ذاك من هذين المفهومين - الحب (الرأفة) أو الشرف (الواجب) - يظهر ويتطور تصور العالم وشكل الوجود لديها وأسلوب تفكيرها وسلوكها. وان شعوب العرق الشمالي شعوب فرسانية عزيزة النفس، ورجالها يدينون بالشرف والواجب، أما الشعوب الجنوبية المنتسبة الى العرق اليهودي السوري الروماني فشعوب ذات خلق لين، ميالة الى التنازلات، وهي تنصّب الحب والرأفة قيمة عليا لها. والنضال بين هذين العرقين يخلق التوتر الأساسي في التاريخ، وهذا التوتر يقرر في خاتمة المطاف مجرى التاريخ ونتائجه. وثمرته تشكيلات عرقية متوسطة (الرومانيون والسلاقيون، الخ)، لكن مصيرها التاريخي يظل أسير إطار الصراع بين هذين العرقين.

والحضارة المعاصرة والثقافة والدولة من خلق العرق الشمالي الذي حمل ابناءؤه الشجعان، الفايكنغ القدماء وفرسان العصر الوسيط، « بطفيان » طبيعي و« خسائر دموية كريمة ولا مبالاة بطولية »، الى الشعوب القرية والبعيدة « حساً بالحرية مطلق العقال »، فخلقوا الدول وشيدوا المدن في روسيا وصقلية وانكلترا وفرنسا. ويسترسل روزنبرغ في الوصف فيقول: « كانت غرائز العرق التيهية تسود فيما بينهم، دونما الزام أو انضباط قسري، ودونما كبت بفعل أفكار تربوية عن الضرورة المنطقية أو القواعد الاجبارية للنظام الحقوقي. كان العبء الوحيد الذي يحسه الانسان الشمالي هو مفهوم الشرف الشخصي، وكان الشرف والحرية يدفعان هؤلاء البشر قدماً نحو الاستقلال، نحو البلدان حيث كان المكان معيناً

للسادة... وكان الانعدام العبقري لأي هدف... الصفة الأساسية للإنسان الشمالي حين كان يظهر، مناهضاً لجميع الأشياء، أشبه بعاصفة قتيّة ومتوحشة خالفاً التاريخ في أوروبا الغربية» (٢٢٣، ص: ١٥٢-١٥٣). ومع تطور الثقافة والحضارة وهنت بصورة تدريجية غرائز العرق السليمة، فكرة الشرف والواجب، ولم يتمكن العرق من مقاومة «تدخل المسيحية السورية الرومانية المسلحة». ان مرحلة التاريخ الجرمانى وعصر أساطيره قد بلغا الخاتمة، وأقامت المسيحية في المكان الأول في أوروبا قيمة أخرى، «الحبة بمعنى الاستسلام والرافة والخضوع والنسك». «ويرى اليوم كل ألماني شريف بكل وضوح أن هذا الشيء... من الحب خدمت في تربية شربة كبرى إلى النفس البشرية في أوروبا». فضلاً عن ذلك فإن «المسيحية... من حيث هي نظام، تجهل فكرة الانتساب الى عرق أو شعب، وذلك لأنها انضهار جبار ومتجانس لعناصر متنوعة. وهي تجهل أيضاً فكرة الشرف، وذلك لأنها قامت، في سبيل تحقيق الأغراض الكبرى للامبراطورية الرومانية في أواخرها، على استبعاد الجسد والنفس على حد سواء» (٢٢٣، ص: ١٥٥-١٥٦).

ان العرق «الأدنى» هو الذي تغلب وتغلغت مفاهيمه عن القيم ومثله العليا في «النفس الجرمانية» وسادت في أوروبا بأسرها، في العالم المتحضر بكامله. ان الحبة والانسانية، والاستسلام والتفاني، قد تغلغت في نفوس رجال العرق «الأعلى» الشمالي، مدمرة جميع «المطالب الحيوية والأشكال الحيوية» لشعوبه ودوله. وانحط البشر، وأصبحوا حقيرين، وانحلوا، وسقطوا في العدمية. ان الامم القوية التي كانت تعتبر فيما مضى الشرف والواجب مبادئها وقاعدة اسمى لحياتها قد اضمحلّت، وتناقصت أكثر فأكثر فيها الطبائع القوية والمتكبرة، وأخذ يظهر أكثر فأكثر رجال من النمط الضعيف، ومرضى، وكسالى، ومجرمون. ان العالم بأسره يتهاوى، فلا بد من تحول. لا بد أن يوضع الشرف والواجب فوق كل شيء. إن العرق الذي وضع تاريخياً الشرف والواجب في مصاف القيم الأسمى للحياة والذي مقدر له بديهياً ان يسود العروق الأخرى يحتاج الى تطهير؛ يجب ان يكون مستعداً للتخلص من الضعفاء والكسالى والمجرمين وأن يرفض «كل ما لا يلي، بخصوص العرق والنفس، القواعد الشمالية للحياة». لا بد من

إحياء قومي جديد « بأسطورة الدم » و« أسطورة النفس الحرة »  
(٢٢٣، ص: ١٦٩، ١٧٠، ٢١٦).

حين نمرض مخطط التاريخ العالمي كما رسمه روزنبرغ في نوبة من الصوفية نحاول المحافظة على أسلوب الكاتب ومصطلحاته. فإذا نحن حذفنا منه بعض الأشياء أو بدلناها، إذا طرحنا رائحة الدم المرهقة، وإذا أخذنا بعين الاعتبار فوارق التأكيد على مفهوم « العرق » (بالمرتبة عند نيتشه وبالدم عند روزنبرغ)، وإذا أسميناه عرقاً « ضعيفاً » وعرقاً « قوياً » مرة و« عرق العبيد » و« عرق السادة » مرة أخرى، فسوف يكون من المسير تمييزه من المخطط الذي أعده نيتشه في زمانه. ان الدور التاريخي لليهودية والمسيحية (العرق اليهودي السوري الروماني) يتطابق في تصورهما في جميع النقاط الأساسية، كما تتطابق المساجلة النقدية في كثير من التفاصيل. ان فوهرر المنظرين النازيين يلجأ في أغلب الأحيان، في أوصافه للطباع العرقية وصفات الجرمان القدامى، والفايكنغ، والفرسان وغيرهم من « الوحوش الكاسرة الشقراء »، الى خصائص يستقيها عند سلفه. ألا يذكر ما يقدمه على اعتباره القيم العليا للعرقين المتناحرين، الحب والرافة من جهة واحدة، والشرف والواجب من جهة ثانية، « بأخلاق العبيد » و« أخلاق السادة » عند نيتشه، وقد كيفت مع شروط الامبراطورية النازية؟

ان القضية التي يطرحها روزنبرغ بشأن « تطهير » العرق هي احدى القضايا النظرية والعملية المركزية للفاشية. وليست النيتشوية بالنسبة إليه المدرسة الرئيسية للعنصرية، لكن المفكرين الفاشيين لم ينسوا الدروس التي اعطاهم إياها: فهم غالباً ما يعتبرون قضية « تطهير » العرق (مثل النظرية العنصرية عموماً) من وجهة نظر العودة الى النظام « الطبيعي » التي كان نيتشه يدعو إليها، وهي وجهة نظر كانت تطالب كذلك بالتضحيات باسم « نقاوة » العرق. إن الضعفاء والمرضى والفاشلين يجب القضاء عليهم، والا تعرض العرق للانحلال. ذلك هو قانون الطبيعة التي يخضع لها البشر باعتبارهم خلائقها. ويكرس روزنبرغ صفحات عديدة من كتابه من أجل « تأسيس » هذا القانون، لكننا سوف نستشهد بكتاب من « مرتبة أعلى » أصبح انجيل الفاشية، وهو كهاجي. ان الانسان هو « القرد الصغير المفضل لدى أبي الكون »، وهو لا يستطيع ان يخرق القوانين

المنشأة له من قبل الله والطبيعة دون ان يتعرض للعقاب. هذا ما يعلنه هتلر. وحين رفعت الطبيعة الحظر عن الولادة تصرفت بحيث لا يبقى على قيد الحياة من أصل جمهرة الكائنات المولودة إلا الناذج «الأثن للحياة» الذين تحتفظ بهم من حيث هم دعائم النوع ومكملوه. والانسان الذي يرغب في خداع الطبيعة «يجهد نفسه عبثاً من أجل المحافظة بأي ثمن على كل كائن بعد ولادته». فتصحیح «الارادة الالهية» أمر يبدو لنا حكيماً وانسانياً على حد سواء، وهو يقتبط لأنه تجاوز الطبيعة ذات يوم، في مناسبة معينة: فبدلاً من «الصراع الطبيعي في سبيل الحياة الذي لا يترك من بين الأحياء إلا الأقوى والأصح تأتي الرغبة المفهومة جيداً في إنقاذ الأضعف والأشد مرضاً أيضاً بأي ثمن كان، الأمر الذي يدمغ في وقت لاحق الذرية التي تسوء أكثر فأكثر بقدر ما يستمر هذا «الاستهزاء بالطبيعة وبارادتها»، لكن الطبيعة سوف تنتصر؛ ومن المؤكد أن الانسان يستطيع، خلال فترة من الزمن، ان يعارض «قوانينها الازلية»، بيد ان «المقوبة» آتية عاجلاً أو آجلاً، والجيل الأقوى سوف يطرد الضعفاء، ذلك ان «ارادة الحياة في شكلها المكتمل سوف تدمر من جديد جميع السلاسل الحقةرة لما يسمى انسانية الفرد» لتضع في مكانها «انسانية الطبيعة التي تسحق الضعفاء لتفسح المكان للأقوياء». ونستخلص من هذه النظرية نتائج عملية رهيبة: مساعدة الطبيعة بصورة فعالة، هذه الطبيعة التي تجز عملها «العظيم» بتدمير «الضعفاء» وبالاكتار بصورة اصطناعية من الناذج «القوية» للعرق البشري بطرق.... الغرس. وعلى أي حال، فان مثل هذه التوصية يمكن ان تصادف عند نيتشه (١٧٨، ص: ٧٣٥).

ان منطلق التصور الفاشي عن العالم ومآله فكرة الشرف القومي للعرق. ويقول روزنبرغ: «انها لا تطبق الى جانبه أي مركز للقوة كائناً ما كان، لا الحبة المسيحية، ولا انسانية الماسونيين، ولا العقائدية الرومانية» (٢٢٣، ص: ٥١٤). وهذه الفكرة الخرافية لا تطبق أيضاً الى جوارها الانسان الواقعي، بل تريد ان تتعامل مع النمط الانساني، مع الوحدة الانسانية المجردة من الشخصية التي لاتحيا بصورة شعورية بل تخضع للفرائز المستيقظة فيها والهادفة الى خدمة «القيمة الأسمى». ويصبح الانسان مديناً باستمرار، عبداً لشرف العرق،

مجنّداً عن طيبة خاطر من أجله كل ما يملك وما يريد ان يملك، كرامته الشخصية، وحرّيته، وحقوقه المدنية، ووجدانه، وإيمانه، وحياته. إن الفاشية في حاجة إلى المحارب، إلى الفاتح، الذي يطيع الأوامر دون أدنى تذمر. ومن المعروف أنها نجحت في تكوين هذا النمط من الإنسان لا على اعتباره عينة اختبارية بل بتربيتها على هذا النحو الملايين من الألمان، وكانت النيتشوية، عقيدة «أخلاق السادة»، المعيار الذي خدم في التحقق من المستوى النظري للانثروبولوجيا وعلم الأخلاق وعلم التربية والدعاية الفاشية. وليس من قبيل الصدفة ان تسمى كتاب الصدام الفاشية نفسها، بفرور أحق، «أبناء زرادشت».

ولا بدّ من القول في هذا المضمار ان الورثة النازيين لنيتشه لم ينطووا على أي وهم بشأن الفردية المزعومة لفلسفته. لقد فهموا أن ما يعنيه في واقع الأمر ليس مصير الإنسان، مصير الشخصية في المجتمع البورجوازي، بل مصير الأفراد البارزين (وبصورة أدق المصير الطائفي لمثلي الشريحة الاجتماعية التي يلصق بها نعت «العليا» أو «النبيلة»، يعني النخبة البورجوازية، وهذه النظرة إلى قضية الفرد تفسر وحدها الضحايا البشرية التي سوف تقدم على مذبح الإنسان المتفوق، والفوهرر، وشرف العرق، أو أية «قيم عليا» وهمية أخرى. ويلاحظ باوملر ان ذلك الذي يفكر وفق مقولات ارادة القوة لا يمكن ان يكون فردياً: فارادة القوة لا تنسب الى الإنسان إلا بصورة متفقة مع مرتبته، والإنسان لا يقدر إلا حسب ارادة القوة المتمركزة فيه. وهذا ما يسجله روزنبرغ أيضاً حين يتحدث عن أولئك الذين «يشوهون» فلسفة نيتشه، فيؤكد قبل كل شيء ان هؤلاء «المزورين» لم يفهموا الا «المظهر الذاتي» لانفعالات المفكر، وجعلوا منه فردياً، مدافعاً عن الفرد المسحوق من قبل المجتمع أو الدولة. وانه ليصر على أن نيتشه «لم يتوجه الى الفرد بل إلى النمط»، الى «نمط جديد» من الإنسان الألماني، «الصلب» نفساً وجسداً، الممثل «لأسلوب» في الحياة متجذر عميقاً في الأرض». إن نسق حياة عصرنا هو بحيث أنه لا بدّ للفرد، اذا لم يشأ أن يحكم عليه بالذوبان في الجمهور، ان يطمح الى نمط محدد كما «يعطي شكلاً لدنا للعناصر» التي «اختبردها سلفاً» حين أحس «النمط الألماني» الجديد،

و« القديم » مع ذلك . ويوضح روزنبرغ ان النمط ليس مخططاً ، كما أن الفرد ليس ذاتاً بعد . « النمط شكل لدن خاضع للزمن ، ذو مضمون أزلي بالنفس والعرق ؛ انه مطلب حيائي لا قانون آلي » . وهذا المطلب هو « ارادة غط ، كما هو ارادة انضباط دولة صارم ومكون » (٢٢٣ ، ص : ٥٣١) . ولن ناقش حتى اية درجة يناسب « النمط الجديد للانسان الألماني » الذي ينادي روزنبرغ به ذلك النمط المثالي الذي دعا نيتشه إليه ، لكنه من الصعب ان نضع موضع الشك ان نيتشه لم يدافع عن الشخصية الانسانية ، بل دافع عن غط انساني ( غط السادة ) ضد النمط الآخر ( غط العبيد ) . ان المبدأ المنهجي الأساسي قد فهم جيداً ، والمكان النظري قد تم الاستيلاء عليه . وهكذا يمكن للهجوم ضد الفرد ان يستمر . وان روزنبرغ ليجابه مفهوم « الشخص » ( Die Person ) بمفهوم « الشخصية » ( Die Persönlichkeit ) . ويمكن القول ان الشخص يعبر عن الجوهر المادي للانسان ، عن جسده وحاجاته ، عن غريزته وعقله ؛ أما الشخصية فتشتمل على امكانات نفسه وفكره ، وعلى ارادة القوة عنده ونشاطه الباطني . الشخص هو كائن من كان ، كل واحد ، الناس جميعاً ، هو مادة للخلق . والشخصية وحدها يمكن ان تكون لها قيمة ميتافيزيائية ، وأن تكون لها أيضاً قوى خلاقة ، ارادة قوة وحوافز لتكوين الوجود . الشخصية هي غط الانسان المتفوق التي تحدد أشكال الوجود الحاضرة والمستقبلية على حد سواء . وفي الرجال العظام الذين من هذا النمط وحدهم يمكن البحث عن « الظاهرة البدائية للنفس الجرمانية » . فأناهم تنطوي على « فردية لا هواة فيها وشمولية لا حدود لها تشرطان بعضها بعضاً » . ولا تجد نفس الشعب التعبير عنها كما لا ينكشف مصيره إلا فيهم وبهم » (٢٢٣ ، ص : ٣٨٦ ، ٣٨٧ ، ٣٨٩) . ان في الشخصية شيئاً إلهياً يحمل طابع القدر . واذا كان في الامكان مناقشة أمر الشخص بعد ففي هذا المنحى وحده . فالانسان من حيث هو شخص ( Als Person ) يضئ صفاته البشرية في سبيل النمط ، والنمط يشخص من خلال الشخصية ( Als Persönlichkeit ) . وهكذا يهد السبيل من جديد ، من باب الخدم هذه المرة ، أمام الانسان المتفوق ، المرتدي معطف الفوهرر المعصوم ميتافيزيائياً .

وقد يبدو للوهلة الأولى أننا نشاهد عند روزنبرغ تقدماً (أو ابتعاداً) بالنسبة الى



نيتشه ، وهذا صحيح بالنسبة الى بعض التفاصيل ، لكن غير صحيح مطلقاً بالنسبة الى الطريقة . فنيتشه يتحدث عن نمطين بشريين ويميزهما عند الشعب الألماني أيضاً ، كما عند الشعوب طراً . ويحاول روزنبرغ ان يرجع الألمان جميعاً الى نفس النمط الذي يجب ان تجدد فيه النفس الألمانية القديمة تعبيراً جديداً ، أما الألمان الذين لا يوافقون فيصلحون لمسكرات الاعتقال . لكنه يجعل مسبقاً من جميع الألمان ، بصورة مستقلة عن متاعهم من الثروة والثقافة أو انتسابهم الطبقي ، عرقاً « متفوقاً » ، « عرق السادة » ، وانطلاقاً من هذه الوحدة الموهومة بيني كيفما اتفق غطاً أوحد من الانسان ، انسان العرق الألماني . وهو لا يرفض النمط الآخر ، غط « الانسان العبد » ، وينسبه الى العروق « الأدنى » ، المعينة سلفاً للعبودية تحت السيطرة العالمية للامبريالية الألمانية التي يمثلها غط العرق الألماني .

لقد تناولت الفاشية ، في انتقائيتها ، جميع الاستيجمات القديمة للسيطرة كي تؤسس نظرياً الدكتاتورية الارهابية للرأسمالية الاحتكارية الألمانية داخل البلاد وفي الاراضي المحتلة ، لكنها « تجاوزت » ، نظرياً وعملياً على حد سواء ، جميع الطوباويات الرجعية السابقة حتى درجة كبيرة . لقد خلفت وراءها بعيداً نيتشه بنبوته ، الحصيصة من وجهة نظر الطبقات لكن الساذجة نظرياً ، عن القوة المستقبلية « لسادة الأرض الجدد » . ومهما يكن من شيء ، فان فلسفة ارادة القوة يمكن ان تحرض على أشياء كثيرة ، وهو ما انتفعت منه بالطبع القومية الاشتراكية . وعلى الصعيد الذاتي لم يتورط « الحالم الكبير » في جرائم الفاشية . لكن الحكم على الفلاسفة لا يتقيد بنواياهم ، بل يصدر تبعاً للمواقب التي يؤول اليها التنفيذ العملي لأفكارهم في الميدانين العلمي والاجتماعي . إن ميراث نيتشه النظري يخص الفلسفة البورجوازية الألمانية ولا يخص النازية وحدها ، هذه النازية التي اتخذتها راية الأوساط الأكثر عدوانية ورجعية في الامبريالية الألمانية في الاحتفال بظفرها الدموي . وهذا هو السبب في ان هذه الفلسفة ، وهي تلعن الفاشية من حيث هي قوة ابليسية في عصرنا ، خاضت نضالاً نشيطاً في سبيل الاحتفاظ بميراث نيتشه في صفها في المستقبل أيضاً .

## الفصل الثالث

### عودة زرادشت الجديدة

«وأود أن أجلس فيا بينكم، متنكراً أنا الآخر...»

هكذا تكلم زرادشت

اتتهت الحرب العالمية الثانية بانهيار الفاشية. أي طريق تختار ألمانيا المغلوبة؟ لم يكن هذا سؤالاً أساسياً يخص السياسة الألمانية، بل كانت هذه القضية تقلق كل ألماني استفاق من السبات الفكري والأخلاقي الناجم عن الخاتمة المذهلة لأيار ١٩٤٥، كما تقلق بالطبع كل فيلسوف. ووجدت الفلسفة البورجوازية نفسها في مواجهة ثلاث قضايا على الأقل.

فأولاً، كان لا بدّ من ترجمة ما حدث في البلاد في أعقاب الانهيار العسكري والسياسي إلى لغة المقولات والعبارات الفلسفية وتأويله من وجهة نظر انطولوجية ومعرفية أو غير ذلك، لكن دون الخروج من حدود التأويلات الطبقيّة لمجرى التاريخ الحقيقي. وما كان يمكن أن يكون المقصود تحليلاً علمياً اجتماعياً اقتصادياً ليس بسبب هذا التقييد وحده، بل لأن الإيديولوجية البورجوازية كانت عاجزة كذلك عجزاً مطلقاً عن فهم المقدمات الموضوعية لهذا الوضع أو ما كانت تملك إلا فكرة جزئية عنها من جراء مركزها الطبقي والمستبقات المثقلة عليها. كان السؤال كما يلي: انطلاقاً من المفاهيم البورجوازية التقليدية عن قيم الثقافة والفكر الغربيين، كيف أمكن أن ينبت مسخ مثل الفاشية وما كانت

علاقته مع تلك القيم: هل ولد منها أو رغباً عنها، بالصراع ضدها أو بدوسها تحت الأقدام؟ لعله نبت على تربة أخرى، انطلاقاً من الأعماق السرية واللاعقلانية لوجود الإنسان التي تنبثق منها الحياة بالذات، هذه الحياة غير القابلة للإدراك؟ وبكلام آخر، أتكون الفاشية ظاهرة منطقية لهذا المجتمع البورجوازي أم هي فصل عابر من تاريخه المعاصر؟

وثانياً، كان لا بدّ من الجواب عن السؤال التالي: كيف سيكون تطور ألمانيا بعد الحرب، وما هي الطرق والوسائل «لانبعاثها الوطني». وكانت أية إمكانية لتطور النظام الرأسمالي في اتجاه نظام آخر، النظام الاشتراكي، مستبعدة قليلاً، وذلك بالرغم من الاعتراف أحياناً بميزات الاشتراكية على الرأسمالية. لم يكن «الانبعاث» متصوراً إلا من حيث هو «مراجعة» ما للقيم القائمة، من حيث هو «تنقية» لها من التزويرات النازية، يعني من حيث هو إعادة توجه محورية في إطار العلاقات الاجتماعية المعطاة، مع الاحتفاظ بصورة مطلقة بالأسس القائمة للوجود الاجتماعي ولبنية الوعي الجماهيري.

ثالثاً، كانت الفلسفة مدعوة إلى إنحياز وظيفتها الرسمية، ووظيفة «الدفاع» ضد التصور العلمي عن العالم. كان القضاء على الاستبداد الأيديولوجي في البلاد يوفر الشروط الفعلية لاتساع التيارات الفلسفية التقدمية، وفي الحل الأول منها المادية الجدلية، الأمر الذي كان ينقص بالطبع من زخم الأيديولوجية البورجوازية، بحيث لم يكن بدّ من بناء سدود أيديولوجية جديدة لاستيعاب هذه التيارات.

ولم يكن بدّ أيضاً من إعادة توجيه القيم بدراسة الترسنة النظرية الخاصة بهذه الأيديولوجية وإراثها الفلسفي. ومن المعروف أن النازية لم تحرم نفسها من التأمل في التقاليد الفلسفية، وعلى الأخص حين كان المقصود كسب المثقفين، بحيث التفت المنظرون النازيون الذين لم يألّفوا القلق بشأن المبادئ نحو هيغل وكانط، وغوته وهولدرلين، وشوبنهاور وديلثي، ونيتشه وريلكه، وكلاجيس وشبنغلر، وهايدغر وبولنوف، وباختصار نحو الله والشيطان على حد سواء، وغرضهم الوحيد التأكيد على أصلهم الآري. وآل هذا الاستغلال الذي لم يسبق له مثيل للميراث الفلسفي إلى ثلب شديد لما كان الألماني المثقف ينطوي عليه من

احترام مقدس حيال الفلسفة وإلى زعزعة الثقة التي كانت النظرية حائزة عليها .  
أبدأ لم يعرف التاريخ دعاية فكرية وجهالة ثقافية كما في أيام الامبراطورية  
النازية. في ذلك الحين أصبحت ألمانيا سجنًا للعقل، وبدأ أن الفكر الحي  
والخلاق والحر خد إلى الأبد . فالفلاسفة الذين كانوا يحتجون علانية ضد التعمية  
الفاشية يرسلون إلى معسكرات الاعتقال، فيا غادر البلاد المفكرون  
البورجوازيون الشرفاء الذين كانت لهم الشجاعة على رفض حكم الفاشية  
الإيديولوجي أو توقفوا عن أي نشاط عام . وأما أولئك الذين ظلوا في مراكزهم  
في الجامعات والمؤسسات الأخرى فتقاربوا مع النازية بدافع الجبن تارة وبدافع  
الإيمان تارة أخرى . كان لا بدّ أن يضاف إلى حب الحكمة الأفلاطوني الشغف  
بالفهرر ، شكلاً على الأقل . وكان من الحال أن يظل الخضوع الإرادي أو غير  
الإرادي لكهان الفلسفة حيال المسخ الفاشي والهبات النظرية التي كان يسكبها في  
معالفهم دون عواقب تتناول سلطان هذه الفلسفة: إن الإيمان بطهارتها التي  
لادنس فيها ترزعز بصورة خطيرة ، بحيث كان لا بدّ لها ، قبل أن تعود إلى  
الحديث عن مزاعمها في دور الوجه الفكري للأمة ، أن « تصفي حساباتها » مع  
وجدانها وأن « تثبت » أنها لم تشترك في النازية مطلقاً .

كان من الواضح أن الفلسفة البورجوازية ، في الشككين النظري والأخلاقي  
الذين مثلت فيها في نهاية الحرب العالمية الثانية ، غير مرتاحة الضمير مطلقاً ،  
وأنها لا تشعر أيضاً بأنها مستعدة لإنجاز مهماتها . ولذا استدارت طوعية نحو  
الماضي ، مشددة من اهتمامها بالمنايع النظرية التي شبت عليها . ولقد حاولت بهذه  
العودة إلى الماضي أن تستمد قوى جديدة انطلاقاً من المصادر القديمة التي لم  
تتلوث بالنازية ، وبذلك تستعيد الثقة التي ذهبت هباء منثوراً . وقادها البحث  
التاريخي الفلسفي الى عصر الأنوار ، وإلى أبعد من ذلك في أغوار الماضي . كما  
أخضع الميراث الفلسفي برمته للمراجعة من وجهة نظر المتطلبات النظرية  
والإيديولوجية للمرحلة المعاصرة ، انطلاقاً من مواقع المدارس الفلسفية السائدة  
في الوقت الراهن . وهكذا رُبط التقليد الفلسفي بصورة مصطنعة إلى تقليد  
العصور القديمة والفرض الوحيد من هذا الربط هو البرهان على أن فلسفة  
العصر ، في مختلف مظاهرها ، هي الورثة الشرعية لثروات الفكر الغربي النظرية

الحقيقية (الأمر الذي سيشكل لها على أي حال عذراً بخصوص النازية).

ولنذكر بأن أي استشهاد مباشر بالفلاسفة الكلاسيكيين أو مفكري عصر الأنوار كان مستبعداً عملياً: لقد انفصمت البنية معهم منذ زمن طويل، وكان جيل ونيف من البورجوازيين الصغار المثقفين في الجامعات الألمانية لا يعرفونهم إلا بالسمع، وذلك فقط على اعتبارهم معالم تاريخية في تطور الفكر الألماني، معالم تم تجاوزها منذ زمن طويل. وتتوجه الفلسفة البورجوازية من الآن فصاعداً بأنظارها نحو التيارات الفلسفية التي ظلت أمينة كل الأمانة لميراثها، وفي المحل الأول منها فلسفة الحياة والمذاهب الاكليريكية.

ومن المعروف أن الاكليريكية تمارس أثراً في حياة الناس الفكرية والأخلاقية في المجتمع البورجوازي ليس بصفقتها عقيدة محددة فحسب، بل بصورة غير مباشرة أيضاً، وذلك بقدر ما ينحسر الدين بطريقة ما في الأنظمة الفلسفية الأخرى التي تخدم الطبقة الحاكمة على الصعيد التصوري؛ وينطبق هذا الأمر أيضاً على فلسفة الحياة، وذلك لأن نفوذها لا يقتصر على كونها نظاماً جامعياً، بل يتجاوز ذلك إلى كونها منهجاً تصورياً غالباً ما يتعارض مع المدارس الرسمية. وإنها لتعبء في شكلها هذا بصورة رئيسية جيش أنصارها الذين تتحلى في أنظارهم بامتياز هذه المعارضة الوهمية وهذا الاستقلال المتخيل للذين يشكلان « شرط التقرير الذاتي للفرد ». وهذه الخاصية هي التي استغلتها الفاشية بصورة عريضة، وعليها تأسست حتى درجة كبيرة، في سنوات بعد الحرب، حسابات المفكرين الألمان الغربيين.

وأيقظ نيتشه، من بين فلاسفة الحياة الذين لا حصر لهم، اهتماماً خاصاً جداً، وجعلت موجة الإنتاج الأدبي المكرس لأعماله تنتفخ سنة بعد سنة في أعقاب الحرب، بل بلغت انفجاراً حقيقياً تفوق بشدة على جميع المراحل السابقة. والأكثر من ذلك أنه لم يكن في وسع أي مؤلف، سواء أكان فيلسوفاً أم منظراً سياسياً، أن يستغني فيما يبدو عن الاستشهادات المريضة بسلطة نيتشه، باحثاً سواء في أفكاره أو في مساجلة معه عن نقاط للاستناد في ميدان القيم تيسر عليه اختيار التوجه في تيه أحداث ما بعد الحرب.

هذا الاشتداد للاهتمام حيال أعمال « السائل الكبير » لم يكن نزوة جديدة

للزى الشائع. فما لا ريب فيه أن المسألة هي ظاهرة اجتماعية عميقة وصفت بحق « بإحياء » النيتشوية.

وحوالي أواخر الخمسينات انخفضت تدريجياً موجة المؤلفات المكرسة لنيتشه وهذا تيارها، مع تبدل في الصيغ من وقت لآخر، لكن دون نضوب قط؛ لقد تراءى أن اسمه وفلسفته قد رد الاعتبار اليهما كلياً في هذه المرحلة، و« نقياً » من التشوهات التي تعرض لها، وأعيدا إلى الترسانة النظرية والإيديولوجية للبورجوازية على اعتبارهما جزءاً هاماً لا يتجزأ من « التصور التاريخي للعالم الغربي ». هذا أولاً. ومن بعد فالفلسفة الألمانية الغربية استعادت في هذه المرحلة حظوتها في سوق الأفكار الغربية، وحصلت على الاعتراف العمومي من جديد، وبات في مقدورها أن تتكلم وتفعل باسمها الخاص، دون أن تتقيد بالاستشهادات من نيتشه وغيره من المصادر. بيد أن نفوذ نيتشه لم يتناقص من جراء ذلك. فمبادئ الفلسفة « الجديدة » التي صاغها لم تفقد قوة إغرائها الميستوفلية. هذا الغاوي الماهر والخبث يلهم أشباه فاوست الألمان المحدثين في بحثهم عن الأبدية والخلاص أمام العدم الذي « سوف ينقض » على العالم الغربي. إنه لا يريح « الفيلسوف المربي » الذي يجب أن يتعلم الناس منه « الواقعية المأسوية »، يتعلمون منه التهور المقدام للمسافر الذي ينظر برباطة جأش إلى الصحراء المنبسطة حوالبه ولا يرى نهاية طريقه. وصحيح أن الفلسفة البورجوازية تدرك أنها اختمرت في سنوات ما بعد الحرب بفضل « خميرة » النيتشوية في الحل الأول وبفضل فلسفة الحياة، وهي لا تريد أن تكون عاقبة؛ إنها تحيي الصيغ الجارية للنيتشوية وهي تقول بلهجة ذات مغزى، وكأنها تؤمن بذلك، إن هذه الصيغ تمكنت من الخلاص من جميع محن العصر.

إن مؤلفين مشاهير عديدين يتوجهون نحو نيتشه، بصورة مستقلة عن انتسابهم الرسمي إلى هذه المدرسة الفلسفية أو تلك، مسترشدين إما باعتبارات تصورية وذرائعية، وإما باعتبارات نظرية « خالصة ». إن البعض يرون في أفكاره، بصورة أساسية، « برنامجاً صالحاً للتربية الاجتماعية »، والبعض الآخر يرون فيها « وسيلة لتكوين الفرد الفكري والأخلاقي »، والبعض الثالث يرون فيها دعوة إلى « السياسة الكبرى »، والبعض الرابع يرون فيها « شعاعاً من نور » في مأساة

فوضى الأسس الميتافيزيائية للوجود البشري، والبعض الخامس يرون فيها « المبدأ الموجه » للأوديسات المستقبلية للإنسانية في هذا العالم الأدنى، والبعض السادس يرون فيها رؤى نبوية عن « عصر الأفراح »، الخ. ومن هذه « الوجوه » و« المظاهر » في مجموعها وفي ترابطها ينشأ على وجه الدقة ذلك الجاذب الذي تتسم به أفكار نيتشه بالنسبة إلى الفلسفة البورجوازية، وعلى أي حال بالنسبة إلى تلك الأقسام منها التي تحاول أن تعثر في اللاعقلانية والإرادية على مفتاح أُلغاز العصر الرأسمالي وصداماته وتقلباته. لكن الأمر لا يقتصر على هذه الفلسفة وحدها. ذلك أن مفكرين من اتجاهات فلسفية مختلفة يتلاقون في كثير من الأحيان في هذا الملتقى النظري للطرق ويعملون جاهدين على إيضاح وتفسير العالم من وجهة النظر هذه. وأما نيتشه فعالباً ما يرد، في آخر المطاف، إلى موقع المعلق، ويخدم المفكر على اعتباره ناطقاً باسمه أو ذريعة تمكنه من عرض إيمانه الفلسفي في مساجلة معه. وبقدر ما يكون المؤلف منظراً أصيلاً وشامل النظرية يتحقق هذا « التحول » بصورة أرهف: فتحليل النصوص والمساجلة إنما يستهدفان تمكينه من إقامة الأسس لآرائه الخاصة.

## ٩ - « نزع نازية » النيتشوية

كان تيار التقريضية عن نيتشه بالغ الغزارة بعد الحرب بحيث شكل خطر الفيضان بالمعنى الحرفي للكلمة، الأمر الذي لا يترتب عليه على أي حال أن الاعتراف « بمجداراته » النظرية كان عاماً وبدون قيد أو شرط أو أن تقرّبطه كان مباشراً. فقد كان في ألمانيا من قبل فلاسفة عديدون رفضوا النيتشوية من حيث هي نظام للآراء الفلسفية أو كانوا معارضين بصورة صريحة لبعض مصادراتها البدئية ومعرضين عن الإقرار بما يترتب عليها من النتائج الإيديولوجية غير المثبتة والمتطرفة في رجعتها. وبعد الحرب العالمية الثانية أصبحت الأحكام النقدية على فلسفة نيتشه (في جملتها أو في طروحاتها المختلفة) أكثر تواتراً ودقة، ذلك أن رباطها الإيديولوجي مع الفاشية كان بالغ الوضوح بحيث لم يكن بد من أخذه بعين الاعتبار، شاء المرء أم أبى. وكان من الضرورة بمكان، في سبيل الحفاظ على ميراث نيتشه النظري والإبقاء عليه من حيث هو

مقياس للفكر الفلسفي الخاص بمرحلة من الأزمة، رد الاعتبار إلى اسمه قبل كل شيء، وذلك بقطع الخيوط التي كانت تربطه إلى الفاشية المهزومة. ولم يكن في الإمكان، هنا أيضاً، الاستغناء من « المراجعة ». ولكن مهما تكن مواقف المفسرين والنقاد حيال النيتشوية بعد الحرب متفاوتة، فإننا نجد في أعمالهم الكبيرة والصغيرة اتجاهاً سائداً: الرغبة في « نزع النازية » عنها بأي ثمن وفك الارتباط بينها وبين الايديولوجية والممارسة النازيتين.

وكانت خطة هذا « النزع للنازية » بسيطة نسبياً. فأولاً تشوه الطبيعة الاجتماعية للفاشية بالذات: فالفاشية لا وجود لها ولم يكن لها وجود قط من حيث هي ظاهرة اجتماعية، من حيث هي عاقبة ملازمة للشروط الاقتصادية والسياسية لتطور الرأسمالية. فالمقصود من الفاشية سياسة هتلر ليس غير، وهي سياسة لا جذور موضوعية لها في الاقتصاد أو في ايديولوجية العالم الغربي، ولذا ترتكب خطيئة فادحة فيما يزعمون، عند طرح مسألة الرواد الايديولوجيين للهتلرية، بحق مفكرين كبار « خارجين عن السياسة » مثل نيتشه وشوبنهاور، الخ. إن الفاشية « لا وجود لها »، فالفاشية وأصولها الفلسفية « اخترعتها » « دعاية الشرق » (٢٥٥، ص: ٤٥٦-٤٥٨).

وحالما تطرح مسألة تقرير الرابطة بين النيتشوية وإيديولوجية الرايخ الثالث وسياسته، يحاول محامو نيتشه التملص من الحقيقة زاعمين أن النازية اقتضرت على استغلال ثروته بصورة فظة، والمقامرة على شعبيته، والانتفاع من بعض « تطرفات » فلسفته لأغراضها الخاصة، وذلك بتشويه مضمونه « الحقيقي »، بالضبط كما فعلت بمفكرين كبار آخرين من الماضي. وليس ثمة حصر للأمثلة الصغيرة من هذا الطراز، وسوف تقتصر على بعضها.

المثال الأول هو كتاب هانس ترومبلر النضال في سبيل نفس البشر. (كما يبين هذا العنوان، فإن المؤلف ينظر إلى النيتشوية في منظور الانتفاع الممكن منها في المعركة الحالية للأفكار في سبيل عقول البشر وقلوبهم). ويرى ترومبلر أن حجر الزاوية في النيتشوية هو أخلاق السادة. وهو لا يتجاسر على إنكار أن « القومية الاشتراكية تستند إلى أخلاق السادة عند نيتشه »، وأن الفاشية استخدمت هذه العقيدة كي « تكون نغماً من قتلة الناس بالجملة في معسكرات



الموت»، لكنه يفترض أن هذه الأخلاق لم تكن إلا «نامية جانبية» مشؤومة لهذه العقيدة الفلسفية «النبيلة والمطهرة للنفس». ويروي لنا هذا «الباحث» أن نيتشه بالذات لا يملك أيًا من صفات «السيد»، بل كان يتميز بخلق متواضع جداً بحيث كان «أي عمل فظ يجرحه». ولذا فإن أخلاق السادة عند نيتشه «لا يمكن فهمها إلا من حيث هي التعبير عن طموحات إنسان مريض روحياً وبدنياً إلى القوة والصحة». ولقد ربطت النازية بصورة مصطنعة عقيدة «أخلاق السادة» مع فكرة تفوق العرق الألماني، وبذلك صهرت سلاحاً رهيباً للتأثير في الإنسان. وإنه ليرتب على ذلك أن المسؤولية، حتى غير المباشرة، عن الجرائم التي اقترقتها النازية لا يمكن في حال من الأحوال أن تلوث ظل نيتشه» (٢٤٢، ص: ٣١، ٣٨، ٣٩).

والمثال الثاني هو أطروحة الدكتوراه التي قدمها مانفريد كيرخوف الطبيعة والميتافيزياء. ويحاول المؤلف أن يضع خطأً تحت الدراسات السابقة في موضوع «نيتشه والقومية الاشتراكية» وأن يستخلص منها بعض التعميمات التي يترتب عليها أن التأكيدات التي تنص على وجود صلة بين النيتشوية وايدولوجية «الإنبعاث القومي» (يعني النازية) تقوم على فهم مغلوط للعلاقات بين الفلسفة والسياسة، بين الفكر والفعل. ويقول كيرخوف: «لا يجوز أن ننسى أنه إذا كانت رابطة قد أنشئت بين نيتشه وهتلر، فهذا أمر لم يكن ممكناً إلا بعد معالجة مسبقة لآراء نيتشه «بالأسلوب الشمالي» (١٩١، ص: ١٨٤). والحجج؟ يتملص المؤلف في مثل هذه الحال بكل عناد من طرق البرهان المباشر (المجاهبة وتحليل الأحاديث الموردة والنصوص، الخ). ويقتصر على الطرق التقريبية والتهافتات البليغة.

لنورد بصورة حرفية البيانات المبدئية التي تشكل نقطة الانطلاق: إذا كان الأمر خلاف ذلك، فكيف «نوفق هذا مع حقيقة أن تأثير هذا المفكر في الحياة الفكرية لأوروبا تمكن مقارنته في الوقت الحاضر بتأثير هيغل؟»... «إن مفكراً دمغت أفكاره أناساً مثل اندريه جيد وستيفان جورج وراينر ماريا ريلكه وارنست جونجر واوسوالد شبنغلر وروبرت موزيل وغوتفريد بن وجورج برنار شو وجيرهارد هوبتمان واندريه مالرو، أيمن أن يكون بشير التفوق العالمي

للامبريالية وتأيد العسكرية؟ إننا نرى بوضوح خصوصي هنا تناقض المواقف والمآخذ بحق نيتشه. إن الفكرة القائدة لعمله تترك جانباً، وهو يُرد إلى «أخلاقي كبير» وعالم نفساني، ويجعل منه في ظل الرايخ الثالث صورة كاريكاتورية» (١٩١، ص: ١٨٤).

ولنقبل بأن تأثير نيتشه في الفلسفة المعاصرة وفي الحياة الفكرية لأوروبا يضاهي تأثير هيجل (وهذه «فكرة مشكوك فيها» في واقع الأمر حسب تعبير كيرخوف بالذات)، فإن مثل هذا التأكيد لا يتقدم مطلقاً محل القضية لأنه ينبغي البرهان أيضاً على أن تأثير هؤلاء المفكرين في الحياة الفكرية في عصرنا يسير في نفس النسخ وليس في اتجاهات متباينة. وبالتالي أنه يكس المتأثرين ما بينهم ثمة يتعلق باتجاه فعلهم. أليس ذلك كمن يريد الجمع بين «الجليد والنار»؟

كذلك لا تحل المسألة بتكديس أسماء أناس يختلفون بمعتقداتهم السياسية وآرائهم الفلسفية ونمط نشاطاتهم الفكرية، وإن يكن كل منهم واقعاً، من دون ريب، حتى درجة ما «تحت تأثير» أفكار نيتشه. وفيما عدا ذلك، فإن انتساب شبنغلر وجونجر إلى النازية مثبت جيداً بحيث لا يشير أدنى اعتراض لدى المؤرخين المحايدون للقومية الاشتراكية. وسواء أراد كيرخوف ذلك أو لم يرد، فهم مسجلون في سجلات ألمانيا التاريخية على اعتبارهم منظرين ودعاة، وقد اعتمدت الحركة النازية على نشاطاتهم بصورة عريضة. ونعرف أيضاً مأساة جيد الفكرية والفنية، هذا الذي استخدمت ريشته كسلاح في سنوات الاحتلال النازي من قبل المتعاونين الفرنسيين. أليس أحد أسباب هذه المأساة شغفه «الحماسي» جداً بنيتشه؟

ويضطر كيرخوف، سهيلاً لمهمته، أن يلجأ الى «معالجة أولية»... للفاشية بالأسلوب «الغربي». وبعد هذه «المعالجة الأولية» يلخص الفاشية بالقومية التي تضاف إليها، من حيث هي حركة تستند الى فكرة قوة ألمانية كبرى، مناهضة السامية (العنصرية) والإشتراكية والكلبانية (إنكار الديمقراطية البرلمانية). ونظراً لأن نيتشه - وهذا أمر مفروغ منه - لم يكن قومياً واضح الصبغة ولا جرمانياً جامعاً بدون قيد أو شرط ولا شوفينياً قصير النظر ولا مناهضاً مهووساً للسامية، وأقل من ذلك اشتراكياً، فهذا يعني أنه لا يسهم في أي مظهر

على الاطلاق في القومية الاشتراكية وفي أيديولوجيتها الرسمية.

ان النقطة الأخيرة، الموقف بالنسبة الى الدولة، هي النقطة الأضعف في هذا الدفاع. ولا يمكن هنا أن تتخلى عن هذا التعليق. فالمؤلف يباشر تعليقاته باعتراف قسري: « يتخيل نيتشه بالفعل الدولة المثالية وفق النموذج البروسي، دولة ناضجة من أجل السياسة العالمية وطليقة من الروتين الخاص بها. وهذه الدولة التي يستقيم نموذجها في نظره في الدولة الاغريقية تعني سيطرة نخبة فكرية عسكرية منظمة وفق الاسلوب الروماني على كتلة الشغيلة غير المتشدين من حيث هم جنود.»<sup>١</sup> ان هذا التصور الذي استؤنف في وقت لاحق بمزيد من التفاصيل في كتاب جونغر العامل قد أيقظ لدى القادة النازيين أشد الاهتمام. هذا يعني... لكن هذا لا يعني شيئاً بعد، وفق تأويل كيرخوف، لأنه يتضح ان نخبة الحزب النازي تتوحد بصورة آلية مع « السادة الذين كان نيتشه (وجونغر من بعد - المؤلف) يتصورهم بصورة مغايرة تماماً » (١٩١، ص: ١٨٨). وهذه الحجة جازمة في إنكار حق الخلافة على النخبة النازية. لكن المؤلف يتخلى عنها في الحال\*. ألم تكن الدولة الألمانية في مرحلة السيطرة النازية بين أيدي طغمة عسكرية رببت بروح بروسي وتوتوني؟ هذا السؤال لا يعطى جواب عنه.

ويؤكد كيرخوف ان القومية الاشتراكية هي حركة « لا مقدمات تاريخية لها » (اجتماعية أو تصورية)، وهي لا تعتمد في سبيل الظفر إلا على « ايمان لا يصدق ولا عقلائي بذاتها ». والنازية، دون أن يكون لها تصور عن العالم خاص بها، « قد استخدمت في سبيل بلوغ أغراضها تصورات مختلفة دون ان تكون لها نية مطلقاً في تطبيقها ». ولم تكن بها حاجة الى نيتشه البتة (١٩١، ص: ١٩٠).

ان المعلقين الساعين الى الدفاع عن نيتشه يحاولون أحياناً، كي ينتزعوه من النازية، ان يربطوا فلسفته بصورة مباشرة بفلسفة الانوار، ويجعلون منه مكملاً لغوته وشيللر، وفولتير وروسو. ومثال ذلك ان كارل إيمج يقول ان فلسفة نيتشه وعمله تطوراً « على أساس الثقافة البورجوازية القائمة التي كانت تنتقل من جيل

---

\* انظر الفصل الثاني، الصفحة الثامنة « فلسفة نيتشه والفاشية ».

إلى جيل منذ عصر غوته « (١٣١، ص: ٢٢٩). وهم لا يرون حق في الهجمات الصفيقة التي شنها نيتشه ضد الديمقراطية وضد المساواة السياسية والاجتماعية سوى... « نظرة متشككة » الى الحرية: « نادى روسو والثورة الفرنسية بالحرية، لكن أحداً لم يطرح السؤال عما إذا كان الانسان قد نضج لتقبلها وتحملها »؛ وكان نيتشه أول مفكر طرح أسئلة عن « معنى الحرية وتحقيقها وكرامتها »، وأثبت من بعد ان البشر لما ينضجوا من أجلها لأنهم يتعفنون في عقلية قومية وسياسية حقيرة، وفي الجشع واللصوصية (١٣٨، ص: ١٣٨-١٣٩). ويترافق هذا الموضوع ببعض التعديلات على جميع الأصعدة، بما في ذلك الصعيد الأخلاقي. انهم « يبرهنون » على ان الانفعالات، كائنة ما كانت، ليست شراً وأن « أي انسان لا يستطيع أن يجيب عن أفعاله ». ذلك هو فيما يزعمون تعليم روسو، مع هذا الفارق الوحيد، ألا وهو أنه كان يؤمن بسذاجة بالتقدم ويعتبر ان الشر والانانية القائمين في أصل الطبيعة البشرية يمكن التغلب عليها في آخر الأمر. ويُمتدح نيتشه، تحت راية الدفاع عن « الطموحات البشرية الطبيعية »، على اعتباره المدافع عن العدالة « الطبيعية » (٢٢٤، ص: ٢٦-٢٩، ١٥٣)، والمكمل « الخصب » لتقاليد أنسية الأنوار. وليس هذا النوع من الدفاع بالاستثناء، بل نصادف ابتكارات من هذا النمط في الأعمال الأساسية لجاسبرز ولويث وكوفان وغيرهم الذين يظل نيتشه بالنسبة إليهم متأصلاً عميقاً في تقاليد الفكر الأوروبي الغربي ويوضع في مصاف الفلاسفة الأوروبيين الكبار، مع هذا التحفظ الوحيد، ألا وهو أن الانحياز عند هؤلاء المفكرين يظل مقنعاً وأن الاتجاه لا ينكشف بصراحة كما عند نيتشه.

وعلى أي حال، فانه في مقدورنا بلوغ الهدف نفسه بطرق أخرى، دون المرور فوق الجسور المعلقة المهترزة للتقاليد والخلافة، حيث يكفينا ان نعرف كيف نشق الآراء الفلسفية ومصادرها وشروط تكونها انطلاقاً من شخصية المفكر بالذات ومن خلقه واتجاهاته النفسانية، ومن خصائص مصيره الخاص، الخ. ومن المؤكد ان شخصية الفيلسوف ومواهبه وشروط وجوده تؤثر جميعاً في أعماله وفي طريقة تقديمها واسلوبه وفي انتقاء القضايا والحجج وفي وسائل معالجتها وتقديمها. وبقدر ما تكون الشخصية بارزة تكون العلامة التي نتعرف بها الى المعلم أكثر

اصالة وشخصية. وهذا المعنى فليس نيتشه بالمثال الرديء: فهو شاعر وعالم نفس وفيلسوف وارشقراطى ىسم بحس طبقى حاد كما ىتصف بادراك مرضى. وىبدو ان القدر بالذات اختاره كى ىحذر الطبقات الحاكمة فى ألمانيا من الخطر الذى ىتهددها - فلشد ما كان ىستشعر فى ذاته بصورة مباشرة وشديدة تناقضات الواقع الألمانى فى ذلك العصر، ولشد ما كانت تتملكه الرغبة المستمرة فى الهروب من حقيقة كونه ألمانياً. ىبد ان مثاله ىبىن أيضاً بكل وضوح ان التاريخ لا ىسمح لأحد ان ىجدعه، حتى إذا كان مفكراً من هذا النمط. فلم تكن فلسفته تتجاوزاً للواقع القائم وقتذاك وحالة الأزمة السائدة فىه، بل كانت انعكاساً لها لىس غىر، ولم ىكن هو نفسه، كما لاحظ ىبشر ذات مرة، سوى سحابة عاصفة تبعث على الذهول بما تطلقه من بروق ورعود.

لا ىمكن أن ىُنهم نيتشه، مثله كمثل أى فىلسوف آخر، وأن ىُصدر الحكم علىه «انطلاقاً من ذاته» فحسب. ومع ذلك تتالى الجاولات من هذا النوع. لنأخذ الدراسة الواسعة التى قام بها هـ رىبورن وهـ هندركس تحت عنوان فرىدرىك نيتشه، ان المبدأ الذى ىنطلقان منه هو الأطروحة التى تنص على أن أية فكرة فلسفية، مثلها كمثل الأنظمة فى مجموعها، هى التعبير الذاتى عن شخصية الفىلسوف. وهذا ىعنى فى حالتنا أن أعمال نيتشه ولدت من انفعالاته الخاصة وهى التعبير عن موضوع مركزى طارده بلا هوادة طوال حىاته: موضوع صحة الانسان البدنية وقوته العقلية وتصور تتجاوز الضعف بواسطة القوة. وهذا الموضوع بالضبط هو الذى أدى إلى ولادة عقيدة ارادة القوة التى ىسبغ عليها صفة عمومية وامتياز كونها صالحة لكل معرفة وكل كائن. وبالفعل، فان ارادة القوة لا تعبر فىما ىبدو عن شىء آخر سوى الحماسة التى ارتكس بها رجل مريض وضعىف حىال تظاهر الصفات التى ىفتقر إليها بشدة، وهى تلوح أشبه بحلم انسان مريض مضطر الى مراقبة ذاتية متصلة والى اقتصاد حازم لقواه البدنية والروحية.

والرغبة فى شطب مسألة الرابطة بين فلسفة نيتشه وقضايا عصره أو التخفىف منها تحمل رىبورن وهندركس على الاغضاء عن بعض المسائل الأساسية فى عمله، وعلى وجه الدقة تلك المظاهر التى تنفذ الى آراء الفىلسوف السىاسية أو

تتعلق بهذه الطريقة أو تلك بمركزه الطبقي: موقفه من الجماهير الشعبية والديموقراطية والاشتراكية، الخ. ومن المفروغ منه انها مضطران الى تقرير ان نيتشه يتخذ موقفاً مناوئاً «للرعاع» و«للقطيع» وللديموقراطية والاشتراكية الخ. وأنه لم يكن يضر أي تعاطف مع «الطبقات الدنيا»، لكنها يعطيان من جديد هذا التقرير أساساً سيكولوجياً خالصاً. كان نيتشه عدو التسوية والمساواة والتفاهة، وكان «خلقه البطولي والرومانسي» يلهمه البحث عن مثله الأعلى في الطبائع المقدامة والبارزة وفوق الانسانية... ولقد كان هو نفسه انساناً «عاطفياً»، «طيباً»، «رؤوفاً»، وليست جميع تطرفات فلسفته سوى رد فعل نفسي على هذه الخصائص التي تتسم بها طبيعته الخاصة.

وكثيراً ما تطرح صناعة دراسة النيتشوية في سوق الكتاب مؤلفات تخضع فيها ينابيع الابداع الفلسفي عند نيتشه وأفكاره الفلسفية الاساسية لتحليل دقيق، طبي، فيزيولوجي، من وجهة نظر مرضه أساساً أو حصراً. وكان يمكن ألا تحمل مثل هذه «الأبحاث» الواهية على محمل الجد لو لم تكن لدى مؤلفيها النية - كما أشرنا أعلاه - في انتزاع النيتشوية من التيار الفلسفي العام الذي استقت منه النازية المياه «المحيية» «للأسس» النظرية لحاجاتها الايديولوجية والسياسية. ومثال ذلك أن في عداد هذه «الأبحاث» عمل ولانج - اينجاوم: نيتشه، مرضه وأثره.

ويُفسر جنون نيتشه على العموم، في الكتابات التاريخية الفلسفية المتخصصة، من حيث هو توتر فائق لقواه الذهنية، والرعب حيال اكتشافاته الخاصة، وشكوكه في «موت الله»، الخ. ويعارض لانج - اينجاوم بحق مثل هذا التفسير، مستنجداً بقصة مرضه، ويشير الى أن الجنون كان الطور الأخير لشلل متدرج عند رجل مصاب بالداء الزهري، وهو أمر غالباً ما يُغض النظر عنه خشية الانقاص من أهمية هذا الفيلسوف. والمؤلف أحد أنصار هذا المفكر المتحمسين الذين يؤكد أنهم لا يحتاجون الى الأوهام بشأن معبودهم بل الى الحقيقة وحدها.

ويتمركز المؤلف على تحليل ارادة القوة وتفسير الأصل «البيولوجي» لهذه المجموعة. ويترتب بعدئذ على هذا التحليل أن مثل هذا القصد ما كان يمكن ان ينشأ «فعلياً» عند نيتشه إلا في الفترة التي أصيب فيها بالشلل من جراء دائه

الرهيب والتي جعل جنونه المقبل يتظاهر فيها، لكن في شكل مقنع بعد. وعلى الرغم من ان بعض عناصر هذا التصور تظهر حتى في مؤلفاته الأولى (وهذا ما يستحيل إنكاره)، فان لانج - اينجاوم يواصل بكل مثابرة الفكرة مسبقة التصور القائلة ان « خرافة ارادة القوة » ليست في حال من الأحوال المحور الذي يدور حوله تفكير المفكر، بل هي نتيجة مرحلة من الاستكانة في شلله في السنوات ١٨٨٤-١٨٨٧، وفي هذه المرحلة بالذات يبدع المؤلف أعماله الأساسية (اذا استثنينا هكذا تكلم زرادشت) التي أدخلته في تاريخ الفكر الأوروبي الغربي. وهكذا لم يكن مرض نيتشه وبالأعلى عليه، بل كان خيراً، وبالرغم من بعض العناصر التي يؤسف لها، والمثال عليها نظرية ارادة القوة، فقد كان للمرض فعل مخصب في نشاطه الخلاق، حيث أيقظ ذهنه وزاد من عمقه، مثله كممثل إلهة للشعر، وحرص فعالياته الفكرية وضاعف من شدتها، وصقل فكره وشحذه، وأضاء بحبه الفلسفي: « كان الشلل خميرة العجينة التي صُنع نيتشه منها ». ان داء الزهري ارتقى به سلم المجد ووضع على رأسه « اكليل الشوك المذهب بالمعقريّة »، وان يكن فعل ذلك وهو يقوده الى هاويات الموت الروحي. ويهتف لانج - اينجاوم قائلاً: « ما أندر أن يكون القدر أقسى. وفي الواقع لم يكن هناك أية جنية أو إلهة للشعر... كل ما كان هنالك ظل مومس حقيرة ومضجرة (Die Bororell-Hure) حقنته بجهاعة من اللوليبات\* » (١٩٦، ص: ٢٩، ٤٨). ولقد ولدت أفكار الفيلسوف الاساسية من هذا البذار الرهيب.

وانه ليشق أيضاً من تقدم مرضه أفكاراً أخرى للفلسفة النيتشوية، وعلى الأخص فكرة الانسان المتفوق. ويرى لانج - اينجاوم ان هذه الفكرة مجد ذاتها لا تتضمن شيئاً جديداً، بل هي تقابل مفاهيم العصر عن العلاقات بين الناس (يعني أنها انعكاس للعلاقات البورجوازية القائمة، علاقات السيادة والخضوع) التي يسبغ نيتشه عليها بكل بساطة طابعاً رومانسياً، نبيلاً بصورة مثالية. وعلى أي حال، فان مخيلته المعتلة تتغلب بصورة تدريجية في مؤلفاته المتأخرة، فاذا « الرؤيا

---

\* اللوليبات هي جراثيم الداء الزهري.

الشاعرية عن الانسان تُطمس بفعل ما يحتاج مخيلته من تلاعب غريب، هذا التلاعب لأفكار دماغ مشلول» (١٩٦، ص: ٦٣). وان تقسيم المفهوم النيتشوي عن الانسان المتفوق الى عناصر «أصلية» و«تالية» («سليمة» و«مؤوفة») يتيح للمؤلف تجنب التناقض الذي أثاره هو نفسه: انه على استعداد لتأييد عناصر هذا المفهوم «السليمة» في الشروط «الطبيعية» (يعني في شروط الديمقراطية البورجوازية) ويرفض تجسده في تظاهرات شبحية، «مرضية» (يعني في شكل الدكتاتورية الفاشية).

ان المناقشة بشأن مكان فكرة ارادة القوة وأهميتها في النيتشوية لا يعود تاريخها الى اليوم الراهن، بل اشتعلت أول الأمر في أعقاب صدور الميراث الأدبي السذي يحمل عنوان ارادة القوة. مراجعة جميع القيم. ولقد شكك أحد أصدقاء نيتشه، فرانز اوفريك، في محاولة تمرير هذا المؤلف على اعتباره العمل الرئيسي لصديقه استناداً الى حقيقة ان هذه الفكرة لم تحتل مطلقاً المركز في آثاره وأن الطريقة التي استخدمها الناشر لا تصمد البتة لنقد علمي جاد. وقامت دعوى قضائية، لكن أنصار اوفريك تعرضوا للطعن نتيجة لتقديم رسائل الفيلسوف الى أقربائه بخصوص الموضوع المتنازع عليه ولم يتعرض اسم الناشرين فيما يبدو لأي تلوث، وكان هذا النزاع يحتمل من وقت لآخر، لكنه تفجر بقوة جديدة في الخمسينات من القرن العشرين، وكان البادئ به هذه المرة كارل شليختا الذي كرس سنين عديدة من حياته لدراسة محفوظات نيتشه. وقد كان للهمة الموجهة من قبله، والمنشورة على اعتبارها تعليقات على المجلد الثالث من مؤلفات نيتشه، أثرها البالغ، وكان الناس يطالعونها كما لو كانت رواية بوليسية. وفي ١٩٥٩ أصدر سقوط نيتشه الذي يلخص المساجلة بأسرها.

وتستقيم حقيقة هذه «التهمة» في «البرهان مع الحشيات» على أن ميراث نيتشه الأدبي هو بين أيد غير شريفة،، وان المزور الأول والرئيسي لهذا الميراث هو شقيقة الفيلسوف، فورستر - نيتشه التي تصرفت بحفوفات أخيها دون رقابة، وبطريقة متحيزة وجشمة. ولقد قصدت حيوانات كاسرة «عرين هذه اللبوة المعجوز»: ذئاب متنكرة في زي حول، وحير تحسب نفسها أسوداً، وقامروا جميعاً على «الاتجاه الوطني لدى الألمان نحو الانخداع» (٢٢٩، ص: ١٠).



ويقول شليختا ان نيتشه لا يحتاج الى مكملين البتة، فقد عبر عن نفسه في المؤلفات التي أصدرها بنفسه أو التي كان ينوي نشرها. والاسطورة القدرية عن عمله الاساسي تقوم على أساس بعض الانتحالات: ان ما يسمى ارادة القوة عمل سطحي قليل الجدية من صنع شقيقته التي لعبت دور الناشرين، وكانت حجتها الحاسمة على النص الذي قدمته مجموعة من الرسائل السرية الموجهة إليها من أخيها جمعها بصورة اعتباطية وزورتها فضلاً عن ذلك. وهذا الانعدام للكفاءة في نشر ميراثه تفسره اعتبارات الكسب وعجزها التام « فيما يتعلق بأفكار شقيقها وشؤونه »: « كان يعوزها مؤلف أساسي ومنهجي، فهي كانت في حاجة إليه، وحين لم تجده اخترعته » (٢٢٩، ص: ٧٦).

ويعمد شليختا الى تحليل دقيق فلسفي وتاريخي للنصوص كي يثبت أننا نواجه، لدى تركيب ارادة القوة من حيث هو مؤلف أساسي من تصور الفيلسوف نفسه، انعداماً للضمير وتزويراً مباشراً، وهو ما ينجح فيه حتى درجة كبيرة. بيد ان هذه الدراسة المفصلة للمحفوظات الخطية لا تشكل حجة دامغة، حتى في نظر الكاتب، بل تبدو بالأحرى من حيث هي اثبات غير مباشر. ذلك أنه ينطلق من نية مسبقة هي أن يؤكد مها كلف ذلك ان ارادة القوة لا يمكن أن يكون من تأليف نيتشه نفسه، وبالتالي لا يمكن ان يكون عمله الاساسي، ذلك أن فكرة مثل هذا العمل الأساسي (بمعنى عرض منهجي لعقيدته) هي مغالطة اذا ما أخذنا بعين الاعتبار طريقته في التفكير وأسلوبه الفلسفي. ففي فلسفته التي يعود تاريخها لسبب لا نعرفه الى كتاب إنساني، انساني جداً لا يمكن ان نصادف أي نظام على الاطلاق، وذلك بالرغم من أنها تشكل وحدة كل قسم فيها نفعة على اللحن نفسه، حتى اذا لم تكن له أدنى علاقة بارادة القوة. وان صيغة مكشوفة لهذا الموضوع لا يمكن ان تكون سوى « ارادة العدم »، أو بعبارات أخرى عقيدة العدمية. لقد كان المفكر الأول والأوحد الذي عرّف بحق العدمية من حيث هي داء عصرنا، ووضع تشخيصاً دقيقاً لها، وأشار الى أعراضها ودل على الوسائل من أجل الخروج منها، مستخدماً طريقة العلوم الطبيعية الحديثة وطريقة التاريخ المعاصر (٢٢٥، ص: ٢٣-٢٦، ٣١، ٣٤، ٨٢، ٨٥-٨٦، ٩٢، ٩٦). هكذا! ذلك هو الجرد الذي يقدمه لنا.

هذا التأويل لفلسفة نيتشه لا هو بالاصيل ولا هو بالمقنع؛ فهو يظل صورياً جداً في قسمه التاريخي، رغماً عن المعرفة الدقيقة بالوقائع والنصوص، وهو مصطنع ومغرض في أحكامه الجامعة. فأولاً لا نفهم السبب في استبعاد مؤلفين من مؤلفات نيتشه الأولى، المنشورة في حياته، من بين مؤلفاته الأساسية، وهما مولد المأساة والاعتبارات اللاحالية، وفيها نصادف في شكل مضغي أفكاره الأساسية، وهو ما لا ينبغي شليختا على أي حال. ثانياً، حتى اذا قبلنا بأن ارادة القوة من حيث هو مؤلف عام لا يعدو كونه تجميعاً لدراسات ونصوص متفاوتة غير معينة للنشر، فان هذا لا يحمل الا بكل صعوبة على الارتياح في كون نيتشه شاعر ارادة القوة، فهذه الفكرة تتظاهر بكل جلاء في جميع مؤلفاته، ربما باستثناء الأولى منها التي لا نصادف فيها هذه الصيغة بعد؛ وانها لتشكل الفكرة المركزية لمرحلته الثالثة بأكملها، وهي المرحلة التي تبدأ بكتاب هكذا تكلم زرادشت. لا حاجة البتة الى استخلاصها، بل هي قائمة هناك بكل وضوح. وليست هذه المواد المنشورة بعد وفاته والمعتبرة عمله الاساسي سوى تكملة وشرح لتلك الفكرة، والناقد نفسه لا ينكر على أي حال الطابع العضوي لهذه العناصر (هو لا يريد أية واقعة تنهم ناشري هذا العمل بأنهم ضمنوه أقوالاً لم تخطها ريشة نيتشه بالذات) ولا النتيجة الختامية التي تنص على ان المواد المجموعة هنا لا تضيف أي شيء جديد في المبدأ الى ما قاله الفيلسوف في الكتب التي نشرها في حياته (٢٢٩، ص: ٧٧، ٩١)؛ انه يقتصر على رفض نية الناشرين الذين ابتغوا عرض آراء نيتشه بصورة منهجية.

واصطدم تأويل شليختا باعتراضات شديدة من جانب غيره من المتعمقين في النيتشوية، بما فيهم لويث الذي نعت رواية شليختا «بالأسطورة الجديدة» التي «تقوم فيها وجهة نظره على أساس لغوي لا فلسفي». ويرى لويث ان المناقشة عن ارادة القوة ليست عملاً عديم الجدوى فحسب، بل ضار أيضاً، ذلك أنه مثبت منذ زمن طويل ان هذا العمل «خطط له نيتشه من حيث هو عمله الأساسي في رسائله ودراساته ومشاريعه» (٢٢٩، ص: ١١٩، ١٢٠).

ما هو المقصود في آخر الأمر؟ لماذا تعارض الاسطورة الواحدة بأسطورة أخرى؟ ذلك لأن الاسطورة الأولى «بدائية» في رأي شليختا، وهي تميّط

اللثام عن حقيقة فلسفة نيتشه من خلال المرأة المشوهة لتزويرات مبالغ فيها. ان من واجب الأجيال الحالية، «وعلى الأخص الشباب الذين تعبوا من نشاط فكري إشكالي»، ان يعرفوا نيتشه حقيقياً، حياً، لا تلك الاسطورة المبتذلة عنه التي لقيت للرأي العام حتى الآن، وعلى الأخص اذا تذكرنا أن البعض يحاولون أن يجعلوا عقيدته مسؤولة عن المحن التي اجتازها الشعب الألماني خلال النصف الأول من القرن العشرين. ولا يترك شليختا أدنى مجال للشك في هذا الشأن: اذا هم جعلوا من محبيه، بصورة متساوية مع النازية، الشريك المسؤول عن الكارثة الأخيرة، فالسبب الأول في ذلك ان «شقيقته الطموح انتهزت أول فرصة بدت مواتية لها كي تسلم راية أخيها لاولئك الذين كانوا يعدون بالرايخ الباقي ألف عام»، وكى تزور تعاليمه التي أصبحت، وقد زورت على هذا الفرار، فريسة القومية الاشتراكية. ليست فلسفة نيتشه صفحة مطوية من التاريخ، بل هي «تخص جوهر الحاضر والمستقبل»، ورؤاه المترنحة لم تتحقق بعد، والمعنى الحقيقي الكامن فيها لم يكتشف بعد. وبالتالي فان واجب كل باحث في الفلسفة هو بالضبط أن يكشف المعنى الحقيقي لهذه «النبوءات». والمجموعة الجديدة لأعماله، الموضوعية من قبل شليختا، تشكل خطوة على هذه الدرب. يجب تبديد الاسطورة القديمة. «واذا كانت الصورة الشبحية القديمة عن نيتشه موجودة بعد في مكان ما في الرأي العام، فشقيقته هي السبب في ذلك» (٢٢٩، ص: ٧٨). هذه هي الحقيقة المجردة.

يمكن ان نقول دون الوقوع في المغالاة ان معظم المؤلفين الذين كتبوا عن نيتشه في السنوات العشر أو الخمس عشر التالية للحرب انصرفوا بطريقة أو أخرى، عن قصد أو بصورة عابرة، الى موضوع «النيشوية والفاشية» الذي كان صارخاً في تلك المرحلة، فلا يتجنبه إلا القليلون منهم، معتبرين انه من المذل بحق فيلسوف «حقيقي كبير» مثل نيتشه الدخول في مساجلة ضد «كتابات مفرضة وتعميمية» (يعني فاشية ونصيرة للفاشية) تجعل منه «رائد ارادة القوة»، وتخرجه من «مجالات الوجود العميقة والنبيلة حيث انغمس جسداً ونفساً، كي تضمه على صعيد «الاعتبارات السياسية». لكنه حيث لا يطرح هذا السؤال بصورة مباشرة يمكن ان نجد له جواباً غير مباشر. ففي مثل هذه

الحال تردّ النيتشوية الى إطار التقاليد الغربية التي « جعلت ليبرالية أو مسيحية » وتضبط حتى الدرجة القصوى حقائقها الصارخة المتطرفة كي يكون في الامكان حشرها في هذا الاطار بالضبط ؛ وحين لا ينجح هذا الضبط يُلجأ الى طريقة مجربة، فتترك في الظل الجوانب « السلبية » بمختلف الوسائل، وتبرز المظاهر « الإيجابية » وتؤكد، وعندئذ لا يقع التشديد على تصور العالم بل على الجانب الانتروبولوجي، « الانساني عموماً »، لصيغه ومبادئه الاساسية. ومثل هذا الاسلوب في التأويل يميز العديد من المؤلفين الكاثوليين.

انه من اليسير تعديل آراء نيتشه النظرية. فمن المعروف على سبيل المثال ان عمله السلي الخاص بنقد الأخلاق المسيحية وسيلة وشرط يتيحان تأسيس « لوائح جديدة » للقيم الأخلاقية. وعلى أي حال، فاذا جرى التأكيد على المظهر السلي وحده، فلن يكون من المسير بعدئذ البرهان على أنه ينقد بعض الأحكام الأخلاقية السائدة في المجتمع البورجوازي ليس لصدورها عن مبادئ المسيحية بل لابتعادها عنها: فهو حين لم يفهم الطبيعة الانسانية حقاً للأخلاق المسيحية بسط ما يقوم في الممارسة من تشويه لمبادئها بحيث شمل المسيحية بأكملها. وان التحدي الذي يطلقه في وجه هذه المسيحية يغطي في حقيقة الأمر قلقه حيال انحطاط الأخلاق الذي هو عاقبة لفقدان الايمان بالله. تلك صرخة على طريقة كاساندرا، تأوه يندّ عن نفسه المريضة. وتصبح النيتشوية التي قلبت على هذا الفرار مثل القفاز مقبولة بالنسبة الى التومانية الجديدة، وان يكن مع بعض التحفظات؛ وينادى بعاطفية هذه الفلسفة ماثلة « لفعل المسيح وتعاليمه ».

ورد فعل المعلقين البروتستانتين يتبع على العموم المجرى نفسه. فالقاعدة العامة هي الا يتفادوا مشكلة « النيتشوية والقومية الاشتراكية »، لكنهم يحاولون ان يجدوا لهذه العلاقة ظروفاً مخففة. وانهم ليرجمون هم أيضاً هذه الفلسفة الى أزمة « الأوضاع الروحية والدينية »، الى « انفجار » الأفكار الملحدة في العالم الغربي (وهو ما يرد عادة الى عصر الأنوار)، وهو الذي شكل بدوره علامة على انحطاط الحضارة الغربية وتدهور قيمها « العليا ». فمن جهة واحدة نادى نيتشه بنفسه، هو الذي كان يرى بوضوح خطر تقدم أزمة الحضارة الغربية وامتداد العدمية والذي لم يكن راغباً في التخلف عن متطلبات عصره، نصيراً للحاد

والعدمية لأنه لم يفهم جوهر المسيحية؛ ومن جهة أخرى فإن الظلم إلى الله الذي كان يخافه دائماً لم ينضب في ذاته. ويوصف هذا الموقف الأخير على اعتباره دعوة إلى الشعور المسيحي؛ أن هذا الشعور المعبر عنه صراحة بالخوف الالحادي حيال مقاصد الله يصبح على هذا الفرار خيراً، والفيلسوف المناوئ للمسيح يتراءى في نظر البشر من حيث هو بلاء من الله، من حيث هو التذكير الرهيب بخطر الكارثة.

ومن وجهة النظر هذه تتوقف «عظمة» الفكر الحقيقية بالطبع على المظهر الثاني لآرائه الفلسفية الذي هو عقب لعمل تنقية الفكر الذي باشره لوثر؛ وأما الالتقاء مع أفكار الفاشية فغير ممكن إلا على الاتجاه الأول الذي هو تشب مسيخ له. هكذا تظهر «مراجعة جميع القيم» عند فريتز بوري مثلاً، الذي يؤكد على «القربة الروحية» بين لوثر ونيثشه. ويبدو أن لوثر ونيثشه على حد سواء قد نظرا إلى المسألة الأزلية لمعنى الوجود على الصعيد الديني، وتعرض كلاهما للنكسات على هذه الطريق الشائكة قبل أن يجدا وسيلة لبلوغ حل صحيح. ويتراءى أن المؤلف، في الحالات التي يتوصل فيها إلى إنشاء الموازنة المطلوبة، يذعر حيال هذا القرب المخوف بالأخطار ويتقهقر في الحال، معدلاً استقراءاته الجسورة بابرار الخلافات المبدئية بين هذين «المهرطوقين». وفيما هو يعمل جاهداً على تحويل القارئ عن الموازنة بين النيتشوية والقومية الاشتراكية يضطر مع ذلك إلى تقرير أن الفيلسوف مسؤول حتى درجة ما إذا ما بدت عقيدته «مختلفة بعض الاختلاف عما كان يبتغيه»، وإذا كان القوميون الاشتراكيون «يستشهدون به، ليس دون أساس، على اعتباره رائدهم النظري». وأنه ليدعو في الوقت نفسه الفلاسفة الذين يشاركونه آراءه ألا ينساقوا مع قدر كبير من الهوى السياسي بحيث يتبينون حتى أي نقطة «يستقطب نيتشه الاهتمام ويشكل منعطفاً في تاريخ الفكر الغربي» (١٢٥، ص: ١٣، ١٥، ١٢١).

ومما لا ريب فيه أن بوري، حين يأخذ على المعلقين البروتستانتين استغراقهم الشديد في مظهر القضية السياسي، يفكر في دراسات من غط دراسة أوتو فلاكه نيتشه. نظرة راجعة إلى فلسفته، التي يثبت فيها بالأدلة الواقعة أن الفيلسوف الذي يدرس عمله يستهدف من فلسفته عملاً سياسياً في المل الأول. ويبين المؤلف

بمزيد من الدقة أنه من المناسب الاعتياد على اعتبار نيتشه رجلاً ذا علاقة بأيدولوجية البروسانية، وذلك أكثر مما ألف الناس ذلك حتى الوقت الراهن. وصحيح أنه كان يرى من واجبه ألا يعبر عن احترامه للبروسيين (متصرفاً بذلك من حيث هو « مفكر حقيقي » و« انسان حقيقي »)، لكن غريزته كانت تهمس في أذنه بأن التوجه البروسياني ضرورة لأنه التوجه الذي يلزمه، باعتبار « أنه لم ينطو هو نفسه على آراء مسالمة قط وأنه كان مفتوناً » بأشد الكلمات جنوباً: الحرب» (١٣٤، ص: ٧٩، ٧٠).

ويؤكد فلاكه على التوجه الطبقي لفلسفة نيتشه: « هذا فيلسوف طبقي يفكر في مصلحة جماعة أو شريحة أو عصابة أو عرق... ولقد كان في أفضل الأحوال ذلك الذي ما كان يريد أن يكونه في واقع الأمر: مثل مثالية ذات طبيعة خطيرة ترى الخير في انتقاء فكرة محددة... ايدولوجي نصير لسلطة سكرى، للحيوان الكاسر الأشقر، للطبيعة البدائية، لغريزة الوحش في الإنسان » (١٣٤، ص: ١٨٤). ولا داعي لإلزام المؤلف بالإقرار علانية بالطبقة أو العصابة المقصودة هنا، فهذا الأمر يترتب على تأملاته. وأنه ليدرك أن « مراجعة جميع القيم » لا تتناول المسيحية بقدر ما تتناول الايدولوجية بأكملها، بما فيها المسيحية. وكان نيتشه يستلهم، في نضاله ضد هذه المسيحية، كراهيته الارستقراطية للحركات الديموقراطية في العصر الراهن، ذلك أنه ما كان يمكن إلا أن يرى، في رأي فلاكه، هذه الرابطة الفعلية التي تجمع بين الديموقراطية المعاصرة والمتطلبات الجوهرية للمسيحية الحقيقية. « إن الحوافز الرئيسية لأعمال المرحلة الأخيرة تبين بوضوح حتى في زرادشت: مناهضة الديموقراطية، والأخلاقيات، والكلمات الجوفاء، التي تبدأ ما وراء... وحش راقص رشيق الخطوة، بل تعلو الابتسامة وجهه... ولا نصادف في زرادشت بعد حيواناً كاسراً أشقر، لكننا نصادف فيه السوط الذي يتوجه به إلى النساء والعبيد » (١٣٤، ص: ١١٠). ويدرك المفكر على خير وجه أن النازية هي العاقبة المنطقية للتاريخ الألماني المعاصر، وأن ما جرى في ألمانيا لا يمكن فهمه إلا انطلاقاً من ظهور فكرة الجرمانية الجامعة وتطورها. والقومية الاشتراكية هي قوتها الأولية، تجسدها التام، إذ تشخص فيها ممارسة بعض مظاهر النيتشوية، نظراً لأن هذه

النيشوية تتطور في إطار هذه الفكرة. إن نيتشه نوع من «صورة للطبيعة الألمانية» كلف تحقيقها ألمانيا غالباً جداً: «كارثة هنا و كارثة هناك». ويطرح فلاكه السؤال بصورة مباشرة: «يمكن أن نعب لأن نيتشه لم يجعل من زرادشت معلماً أو مرشداً لعاهل شاب. ولو افترضنا أنه فعل ذلك، فما عساه يترتب عليه؟ تربية شاب بروح مكيا فيلي أو «القلعة» النازية». ولا يلعب هنا «السلوك النبيل» لهذا الفيلسوف، غير الدموي مطلقاً بطبيعته، أي دور على الإطلاق، ذلك أن المقصود هو الفعل الموضوعي والتطبيق العملي لأفكاره. وبالفعل، فإذا ما ترجمت تكهنات زرادشت في الممارسة انتهينا بصورة إلزامية إلى نقطتها القمية: إنما يوجد القطيع كي يكون فريسة الوحوش - «السادة المتكبرون، الجاهلون بالندم، الضاحكون والراقصون». ويلاحظ فلاكه أن زرادشت، على الصعيد النظري، يستحث على «التفكير العميق وعلى فلسفة حق القبضة، لكن التفكير العميق يرفض دائماً في الممارسة» (١٣٤، ص: ٩١، ١٠٨، ١١٠)، ولا يتبقى غير القبضة وحدها.

ويتلو ذلك نتيجة تشير بأصبع الاتهام: «لا ريب البتة في أن نيتشه مسؤول عن أهوال المرحلة الهتلرية، وصحيح أنه لم يلبس الوحش الكاسر الأشقر البزة السوداء لرجال الجستابو، لكن الدروس التكوينية لمدارس الحزب كانت تعتمد عليه... ونجد عند موسوليني عبارة لنيتشه الذي أصبح في ظل هتلر فيلسوف الفاشية، أو على الأقل شيعها القديس». وهذا منطقي: فقد كانت مراجعة جميع القيم «منطوية على شرارة من القيصرية»، وقد رفضت فكرة الحرية الإنسانية والأنسية. «ليس إنسانها المتفوق إلا بديلاً، أو ضناً، أو مخططاً، لكن إذا أعطيناه جسداً من لحم ودم شاهدنا طاغية يظهر على المسرح». إن الإنسان المتفوق رجعة عن الإنسان، وفلسفة نيتشه لا تتقدم بنا بل تعود بنا القهقري، فهي تقابل القرن الحادي عشر، أو الخامس، أو الأول، أو تفوض أبعد من ذلك في عمق القرون «حيث تشعر أنها في بيتها». أما حيث تقود إلى القرن العشرين، فقد اجتزنا تجربتها الكثيبة (١٣٤، ص: ١٣١، ١٨٣، ١٨٦). ولا حاجة هنا إلى أي تعليق، لكن من واجبنا الاعتراف بشجاعة هذا الباحث البروتستانت الذي لا يغمض عينيه عن الوقائع مهما تكن مرارتها.

ومن المفروغ منه أن فلاكه ليس وحده. لنترجع إلى مؤلف فريدريخ غلوم الفلاسفة أصحاب الانعكاس الصادق أو المشوه، المكرس بصورة خاصة لدراسة فلسفة فخته وهينغل ولوك وروسو وغيرهم من المفكرين الكبار من وجهة نظر طريقة استغلال القومية الاشتراكية لميراثهم النظري، تشويهها بعض الأفكار وتزويرها. ويمهد المؤلف لتحليله ببدأ عام ينص على أن « نيتشه هو الذي مارس من دون ريب، من بين الفلاسفة الألمان، الأثر الأعظم في القومية الاشتراكية ». ومن بعد يكرر، وهو منطقي مع نفسه، سلسلة من البراهين المقنعة، ويرفقها في الأغلب على أي حال ببعض التحفظات التقليدية. لا يمكن فهم جوهر النازية دون فهم النيتشوية بمجموعها وليس في بعض طروحاتها فحسب، المؤولة ذاتياً فضلاً عن ذلك - هذا ما يقول، وهو يؤكد على الطابع الفاعل، « الرجولي »، لهذه العقيدة، وعلى « تشاؤها الباسل » وعدوانيتها: إن نيتشه يبحث عن القوى المحركة للطبيعة والحياة في إرادة القوة المرتبطة بسائر الأشياء التي تحيا بحيث مجرد حواملها من مختلف الصفات والإلزامات الأخلاقية. وقد حشدت القومية الاشتراكية حولها الشبهة الألمانية بالضبط بواسطة أوامر المبدأ « الرجولي » لإرادة القوة والفتح، وتكوين عرق من سادة الأرض الجدد، وانضباط جديد « ونظام أسمى للحياة »، وخطابات جميلة عن الرسالة التاريخية العظمى الواقعة على كاهل ألمانيا. ويختتم غلوم حديثه قائلاً إن هتلر كان يسم الشباب بمقيدة نيتشه كما يوحد الألمان وجميع الشعوب الجرمانية حول هدف سياسي أوحده: تأسيس « نظام جديد في أوروبا » (١٤١، ص: ١٣٤-١٣٥، ١٦١-١٦٢).

ونصادف تأكيداً عنيماً للرابطة آفة الذكر في جانب الجناح اليميني المتطرف للقوى السياسية لما بعد الحرب في جانب المنظرين من أصحاب الاتجاه المناصر للفاشية والثأر بصورة علنية. ويعتبر نيتشه في هذا الخليط من الأفكار الممثل الأمل للفكر الراديكالي في أوروبا الغربية، الذي يدل على الطريق المؤدية إلى انبعاث الإنسانية المعاصرة الفارقة في « وحل الحضارة »، كما تظهر النازية على اعتبارها محاولة عملية للخروج من الطريق المسدودة التي تقف الإنسانية عليها.

و« أبحاث » المنظر النازي الشهير هرمان راوشنغ، رفيق هتلر في السلاح في



المرحلة الأولى من نشاطه، برهان بليغ على ذلك. فهو يرى أن « النبرة الأساسية » لفلسفة نيتشه هي عقيدة العدمية، « النتيجة المنطقية الأكثر تطرفاً للتطور الروحي للحضارة الغربية، النابع من النهضة التي هي نتيجة حركة التحرر العظمى للإنسان حيال السلطان الروحي والاجتماعي الذي كان يسير حياته حتى العصور الوسيطة المتقدمة ». فحين ينصب نيتشه العدمية على اعتبارها « موقفاً تاريخياً خصوصياً » يتطلب أن تعتبر من حيث هي المصير وأن تسهم في الإسراع في الكارثة المحتومة المؤدية إلى التجدد. إن العدمية « منعطف في تاريخ الإنسانية الثوري »، والنيتشوية « نزعة ثورية ذات أسس فلسفية » (٢١٨، ص: ١٤، ١٧).

ويشهد راوشنغ على أن أفكار نيتشه في شكلها الأنسب، الخالص من أي تحيز، قد ورثتها القومية الاشتراكية. « لقد أكمل هتلر ثورة العدمية ». « أفقد شاهد » في الحضارة، مثله كمثّل روسو، « سقوط الإنسانية في الخطيئة » وأخذ على عاتقه مسؤولية « تحرير الإنسان من عبء حضارة مؤسسة على قيم وحقائق وهمية، والعمل على عودته كائناً طبيعياً نابضاً بالحياة، واثقاً وسليماً في غرائزه، ومتحرراً من سائر النعوت ضد الطبيعية، العاطفية والفكرية، والكاذبة والروحانية ». وهكذا فإنه من قبيل الخطأ اتهام القومية الاشتراكية باللصوصية السياسية، إذ كانت « محاولة كبرى » من أجل استرجاع الإنسانية لقيمتها « الطبيعية » ومداواتها من الانحطاط. لقد حملت النازية « فتنة النضال، هذا السحر الذي يدفع ثورة العدمية حتى مآلها المنطقي » (٢١٨، ص: ١٧٤، ١٧٥). وبالتالي فليس انهيّار امبراطورية هتلر النازية سوى خطيئة قاتلة. فالعالم سقط من جديد فريسة الأوضاع المأسوية التي كان هتلر ينعته من حيث هي العدمية. إن عصرنا عصر من « البسالة والتضحية بالذات، والروح المدني والمقاومة، والشجاعة والموت ». وينبغي أن نقبل بالتضحيات باسم المستقبل، باسم الخلاص. ويجب على الإنسان في سبيل خلاصه أن يمر ما وراء الخير والشر (٢١٨، ص: ٢١٣). والنيتشوية هي التي تفتح هذا المنظور في النظرية، والفاشية تفتحها في السياسة وفي الممارسة.

إن المحاولات الهادفة إلى انتزاع فلسفة نيتشه من ايديولوجية الفاشية

تستهدف موضوعياً استعادة الشعبية التي كانت النيتشوية تحظى بها فيما مضى، وذلك بإحيائها تحت راية «الإنسانية الطبيعية»، وفلسفة الثقافة، الخ. ومما لا ريب فيه أن هذه المحاولات تستخدمها الفاشية الجديدة كما تؤثر في الشرائح العديدة من البورجوازية الصغيرة المثقفة، والشباب بصورة خاصة.

## ١٠ - «السياسة الكبرى» والفلسفة السياسية

لو أن «نزع النازية» نجح فعلياً، فما عسى تكون نتيجته؟ إذا صدقنا لويث، فإن في مقدورنا القول ونحن نفسر الشاعر: النيتشوية والفاشية «شئان متنافان فقد، تنافر العقيدة والنذالة». ذلك أن الفاشية ساسة، ساسة حفنة من الأنذال الذين توصلوا إلى السلطة بالاحتيال والديماغوجية، والفلسفة «الحقيقية» هي دائماً خارجة عن السياسة، ويبدو أنها تخلق فوقها، وأنها لا تسهم مطلقاً في النشاط المحموم للوجود الفاني، فهي خارج الزمان. ويصح هذا تماماً فيما يتعلق بفلسفة ناسك سيلز - ماريا الذي عرف أكثر من أي شخص آخر أن يعبر عن نفسه وأن يكشف ذاته في عمله بعداباته وتناقضاته الخاصة. وإذا كان نيتشه يدعو أحياناً إلى سيادة الألمان بين الشعوب الأوروبية فلا يمكن أن يكون المقصود عنده إلا السيطرة الذهنية والثقافية، وليس السياسية مطلقاً. لقد كان «مشرداً يبحث عن درب الحقيقة»، مكتشفاً مجرباً عثر في صخور الكذب على «حبات قليلة قاسية من الحقيقة»؛ كان زارعاً يرمي حبوه في تربة مهياة كما تنبت ذات يوم وتنضج للحصاد (٢٠٢، ص: ١٥٠-١٦؛ ٢٠١، ص: ٥).

وفي هذه الحال ما العمل «بالسياسة الكبرى» التي كان نيتشه يدعو إليها لتعديل السياسة الإقليمية الصغرى للبورجوازية الألمانية في ذلك العصر والأهداف السياسية «للمستشار الحديدي»؟ ما العمل بهذه «السياسة الكبرى» التي تدل ألمانيا على «مستقبلها العظيم» في ثغرة ما وراء الحدود الوطنية، في اتجاه أفعال على المقياس العالمي يكون لها مغزى تاريخي عمومي؟ بهذه «السياسة الكبرى» المرسومة بعنفوان عظيم وبمزاعم غير معقولة البتة من أجل «سادة الأرض الجدد»؟ ههنا أيضاً تنقذ الموهبة والبراعة الشعرية الشارح من مأزقه، وكذلك اللاعقلانية الدينامية للغة، والذاتية، وطابع الأحكام المغالط،

والحماسة، وأسلوب الأقوال الجامعة حيث تمحي الحدود بين دلالات الكلمة، وتلاعب المجازات، والتباس وتشوش المفاهيم التي يستخدمها الشاعر الفيلسوف. الشيء الأساسي هو أن تتوفر الإرادة في الشرح. والحقيقة أننا إذا لم نأخذ «السياسة الكبرى» بعين الاعتبار إلا من حيث هي صورة مجازية شعرية أو شعوذة بارعة جداً، فإن في مقدورنا أن نحذف أو نتجنب دون عناء مسألة الحوافز السياسية لفلسفة نيتشه، إذ يقتصر التأويل هنا على تفسير بعض تأكيدات نيتشه المباشرة ذات الطبيعة السياسية الواضحة، أو المناداة بها غريبة عن نظامه وثانوية. وهذا ما يفعله كتاب عديدون وضعوا نصب عيونهم نزع السياسة عن «مراجعة جميع القيم». واستكمالاً لما قيل أعلاه نعود إلى هـ. جيربر الذي جعل مهمته تفسير موقف نيتشه حيال التقليد السياسي الألماني وكل ما يغطي عبارة Deutschentum بالمعنى التاريخي الأوسع، وكذلك تبديد أسواء الفهم التي تلف طريقة تعريفه من حيث هو مفكر سياسي.

يريد جيربر أن يخلص نيتشه من تهمة القومية الموجهة إليه دون أن يخفي مع ذلك أنه كان في شبابه يحمي بحماسة ملهم هذه السياسة، الأمير فون بسمارك. أجل، لقد تحمس نيتشه لاتتصار السلاح البروسي في حرب عام ١٨٦٦ ضد النمسا، وافتتن بأعمال «المستشار الحديدي». لكن جيربر يؤكد، بالرغم من الحقائق الدامغة الواردة في رسائل الطالب في علم اللغة، المتطوع في الكتبية الصحية، إلى أصدقائه وأقاربه، أن نيتشه لم ينسق قط، وليس في تلك المرحلة وحدها، مع أي تطرف في العاطفة القومية. ذلك كان «موقف الوطنية الألمانية» ولا شيء أكثر من ذلك. «أكان ثمة ألماني في ذلك الحين لم يعتز بكونه بروسياً» (١٣٨، ص: ١٢٩). إن القومية ظاهرة سياسية، لكن إدراك الألماني السياسي للواقع إنما يكمن فيها. ومعنى هذا أن «الألماني اللاسياسي» كما كان نيتشه يصف نفسه هو إنسان مجرد من المستبقات القومية.

ومفروغ منه أن جيربر يقر بأن «زبونه» يعبر عن أحكامه في صلة وثيقة بالسياسة رغماً عن بقاءه، بصورة مبدئية، نائياً عن الخصومات السياسية في وطنه الإقليمي؛ «وهو لا يدرس مسائل سياسية أساسية في أي من أعماله». والبراهين؟ إنه يأخذ مشكلة الدولة مثلاً. ويقول الكاتب بحق إن نيتشه درس

هذه القضية بصورة رئيسية في علاقتها بمائل الثقافة، ويستنتج من ذلك على الفور أن الموقف الذي يتطرق منه إلى الدولة ليس بالموقف السياسي بل هو موقف مثالي بالمعنى الأفلاطوني، إذ كان يحلم في مجمع للحكام المستغرقين استغراقاً تاماً في أمر تأسيس ثقافة «عليا»، وكان يكره الدولة «المعاصرة» التي هدفها السياسي «تسوية جميع البشر» (أية «دولة معاصرة»، يعني بورجوازية، تنشأ مثل هذه الأغراض، هذا ما يبقى لغزاً). ولما كانت السياسة والثقافة متضادتين، فهو لا يقبل بأية سياسة باستثناء السياسة التي وظيفتها الوحيدة تكوين عبقرى يخلق ثقافة «عليا» تعبر عن «وحدة أسلوب وحياة الشعب». وفي هذا المظهر وحده يمكن الحديث عن «سياسة كبرى» (١٣٨، ص: ١٣٠، ١٣٤). تلك هي طبيعتها ومعناها.

ويؤكد جيربر أن نيتشه كان سباقاً إلى إدراك أن الشعب الألماني فقد الاتجاه الصالح، فعنده أن توجه الأمة الألمانية ليس توجهاً سياسياً، بل توجه أخلاقي، كما أن رسالته ليست هي السياسة ولا حتى الفلسفة، بل الثقافة والفن. ولكن الواقع الألماني لا يستطيع بعد الآن أن يأخذ على عاتقه هذه المهمة بصورة خلاقة، والسبب في ذلك أن «الفكر الألماني يتغذى منذ زمن طويل بثقافة كاذبة» وأن «تافراً يقوم في ألمانيا بين الحياة الفكرية والسياسية، بين ويار وبوتسدام» (١٣٨، ص: ١٣٣). ومنذ راحت ألمانيا «تأسيس» فقدت القيادة الفكرية على أوروبا. لماذا؟ لقد عرى نيتشه جذور هذه الظاهرة: فالطبقة القائدة من البورجوازيين الألمان في ذلك العصر تلوثت بالليبرالية والقومية. وهو ينهض بجراحة ضد بسمارك الذي «قاد ألمانيا إلى السلطة السياسية لأنه استخدم القومية وسيلة للسلطة ولأن أية قومية تغل قوى الشعب الفكرية بدلاً من تحريرها» (١٣٨، ص: ١٣٤، ١٣٦).

ولكن نيتشه «ثائر كبير» لا ضد القومية وحدها، وهي التي تقصد نفس الشعب، بل ضد الأسس الأساسية للمجتمع الألماني في ذلك العصر أيضاً، ضد الرأسمالية التي «تعتمد على التعليم والثروة». ويعلن جيربر أن نيتشه «رأى في الحياة المعاصرة للصناعة والأعمال عدواً للتقوى والتأمل، حيث لا يجد الإنسان الوقت والفراغ كي يعنى بنفسه وحيروته الخاصتين». ولقد كان يرى في

الديموقراطية التعبير السياسي عن هذا الطموح إلى التعلم والكسب. « وهذا هو السبب في أنه ناضل ضد «امبراطورية بسمارك لا من حيث هي مؤسسة قومية فحسب، بل من حيث هي أيضاً، في الظاهر على الأقل، مؤسسة ديموقراطية». كان الديموقراطيون والبقالون على حد سواء، في نظره، غط الإنسان الأدنى، الإنسان «الأخير»، «سماداً» للثقافة. لقد كان «ثورياً فكرياً» يحلم «بألماني متفوق» تتجسد فيه مستقبلاً «ماهية ألمانية حقاً وفعلًا». ولن يكون هذا التجسد ممكناً إلا حين «يتجاوز الألماني ذاته» ويصبح في وقت واحد ألمانياً ومواطناً عالمياً (١٣٨، ص: ١٣٧، ١٣٨، ١٤١). كيف نفهم ذلك؟ لا يرفع جيربر ستارة الزمان، ولو قليلاً. ماذا حل بغزو العالم من قبل الثقافة الألمانية؟ وماذا حل بسيطرة الألمان الذهنية على شعوب الأرض الأخرى؟ وماذا حل بخلق حكومة عالمية تحت الإدارة الألمانية؟

من العسير أن نصف بالنجاح هذه المحاولة الجديدة لإنقاذ «السياسة الكبرى» بمثل هذه الطريقة الغريبة، بتجريد عقيدة نيتشه الفلسفية من طابع السياسة وإرجاعها إلى إشكال الثقافة. إن الدفاع عن النيتشوية ضد السياسة يصبح من جراء منطقته بالذات تحريفاً سياسياً للثقافة بالذات والديموقراطية والأنسية وحرية الإنسان، هذه الأمور التي يقاتل جيربر باسمها جميعاً. إن الرغبة في فصح الوحدة الطبيعية بين الفلسفة والسياسة هي في هذه الحالة إما دلالة على السذاجة الإيديولوجية وإما تدير تكتيكي. والاهتمام بنيتشه أجبه على الدوام حوافز تصورية وإيديولوجية، وأوار الأضواء السياسية لم ينطفئ قط من حوله. ذلك أن عمله، على حد تعبير كارل اميج، هو «عمل عظيم لتصور عن العالم من أجل رجال الدولة، وعلى الأخص من أجل وزراء الثقافة» (١٣١، ص: ٢٢٨). ولا بدّ من الإقرار بأن رجال الدولة، يعني محترفي السياسة، بما فيهم بالطبع وزراء الثقافة (أو وزراء الدعاية، وهو الشيء نفسه في الأغلب)، قد استثمروا بنجاح وشعور الإيمان السياسي للنيتشوية، وهو ما ينطبق على مرحلة ما بعد الحرب أيضاً. فقد وجدت فلسفة نيتشه السياسية تطبيقاً فورياً، وليس تطبيقاً غير مباشر فحسب، في الأسس النظرية والإعداد العملي لمنظورات التطور السياسي لألمانيا الغربية، حيث أسرع فلاسفة ناشطون سياسياً وسياسيون

فلاسفة يتصفحون أعمال نيتشه كي ينظموا توجههم السياسي لما بعد الحرب وفق  
بركار « السياسة الكبرى »، وذلك سرّاً وفي وضع النهار على حد سواء .

لنر كيف تمثل « السياسة الكبرى » في ثوابتها النظرية من وجهة نظر ولتر  
وايمان - ويهي الذي استشهدنا به من قبل .

يفكر وايمان - ويهي على مقياس الكرة الأرضية . « السياسة الكبرى هي  
المجال الحيوي للإنسان » وليست دون ذلك . وحين طرح نيتشه هذه الفكرة لم  
يضع نصب عينيه ألمانيا وحدها، بل العالم المتحضر بأكمله، ولم يقتصر على  
التنظيم الحالي للعالم، بل تناول تنظيمه المقبل على المبادئ الكونية لإرادة القوة  
والعودة الأبدية . ولذا كان « الغرض الأول للسياسة الكبرى فرداً قوياً، انساناً  
متفوقاً وسيداً للأرض » . هذا إنذار إلى معاصريه الذين في السلطة . فعصبة من  
الأفراد أصحاب الشمول تستطيع وحدها أن تنقذ « أوروبا المنحطة » . وبالتالي  
يجب أن يصبح تكوين نخبة قائدة جديدة، عصبة جديدة تحكم أوروبا، الهدف  
الأسمي للإنسانية الأوروبية . إن « السياسة الكبرى » دعوة إلى الشجاعة وإلى  
الحزم : ليس في وسع عصبة من سادة الأرض الجدد أن « تولد إلا من مبدأ  
رهيب وجبار »، من الهمجية المقبلة المدعوة لأن تكون رداً على الرغبة في  
المساواة والتسوية الفكرية والسياسية للجماهير (٢٥٢، ص : ١٨٧-١٨٨) .

وهناك، في « السياسة الكبرى »، يمثل نيتشه - كما يؤكد شارحه - لا من  
حيث هو ناسك حكيم، بل من حيث هو مفكر واقعي يملك كامل حسه السليم  
وينطلق في بناء برنامجه السياسي من دراسة الإمكانيات الواقعية، وأمام ناظره  
النمط الفعلي للإنسان كما يظهر في مرحلة الانحطاط - متحمساً، ميالاً إلى  
التطرف، مخشاً، ضعيف الإرادة، كوسمبوليتياً، واقعاً في « الفوضى الفكرية »،  
وباختصار مكيفاً تماماً مع الترويض . إن « السياسة الكبرى » تلقن الطبقة  
الحاكمة فن السحق، فن الحزم والقسوة حيال اندفاع الجماهير وضغط الأكثرية،  
وهي تعطي « النصيحة الحكيمة بوجوب خلق حالات من القسر » والإمساك  
بالأعنة جيداً، و« إقامة القوانين الأشد جذرية التي تحمي من سائر الرغبات  
التجمعية » (٢٥٢، ص : ١٨٨، ١٥٠) .

ونيتشه ينصّب « سياسته الكبرى » من حيث هي « الدعامة الأساسية »

للمجتمع الإنساني والحياة الإنسانية والشرف والعائلة». فالجتماع يجد فيها الحماية الضرورية ضد الديمقراطية التي تمثل مصالح «الحيوان التجمعي الذهني» التي هي موجهة ضده في واقع الأمر، وفي النضال ضد الاشتراكية، هذا «التهديد الشيطاني لجذور الوجود البشري». إن الإنسان يعود إلى ذاته: كل ما في طبيعة الإنسان من شر وفوضى يحرر من جميع الأغلال التي يفرضها الذهن، وتتبدى الحياة في بساطتها الطبيعية والبدائية، في البريق الباهر «للمهجية المنبثقة من أعماق الإنسان». إن الأخلاق الجديدة «الحقيقية» ترد إلى الإنسان كرامته وشرفه العائلي (٢٥٢، ص: ٧، ١٨٢، ١٩٢).

وأخيراً، في «السياسة الكبرى»، تحتفل الحقيقة والعدالة بانتصارهما. فالحقيقة تكشف فيها محياها وترمي ستارة المعرفة التي تغطيها منذ عصر ديكارت، وهي تصبح ما يجب أن تكون، إرادة حقيقية للقوة، وتضع نفسها علانية في خدمة الطبائع «القومية». إن الفلسفة التي تستهدف الحقيقة من حيث هي حقيقة، تستهدف الحقيقة الأفلاطونية للعقلانية، قد عفا الزمن عليها. هي ترفع فوق تيه الوجود الإنساني قبة من الزجاج الاصطناعي. ونيته يدمر بضربة واحدة من قبضته هذه القبة الهشة، فإذا هذا العالم الكاذب، المؤسس منطقياً، والمرتب جيداً، ينهار فوق الإنسان. وعندئذ «فوق المعرفة وجميع تعاريفها ينبثق الإله الحي للعالم الحي، لا إله الانصب القديمة بل الإله الذي يحرر هيكله في نوبة من الغضب المقدس». إن الحقيقة تتحقق لا في المعرفة، لا في مقولات المنطق، بل في «الإنسان القوي»، في أفعاله وفي تحديد أغراضه. وتحقيقها هو التحقيق الذاتي «للعادلة» المختبئة في أعماق «الفرد القوي» الذي تعبر عن طبيعته. والعدالة، مثلها كمثل الحقيقة، لا تحتاج لأن تقام على أسس قانونية، بل هي «الفضيلة الأسمى لإرادة القوة»، ولا تعترف إلا بتكريس نظام تراتبي أقامته إرادة القوة. وفي الطرف المضاد للعدالة تصادف الديمقراطية والاشتراكية، ذلك أن «فيها بالضبط يتغلب الحيوان التجمعي الدنيء ويجد حقه في الثأر من كل ما يتفوق عليه أصلاً» (٢٥٢، ص: ١١١، ١٥٤).

نحن أمام محاكاة لأفكار نيتشه وأسلوبه وقبول خانع بها، وما لجأنا إليها إلا لأن المؤلف يستأنف فكرة «السياسة الكبرى» من أقرب مكان ممكن إلى

مصدرها الأولي ولا يقتصر على تفسير دورها ومكانها في نظام النيتشوية الفلسفي، بل يفسرها بطريقة أشف منها في الأنظمة الأكاديمية الأخرى، ويكتشف الخضوع السياسي لكل هذا النظام من الفكر النظري للمتطلبات الإيديولوجية والتصورية لطبقة محددة من المجتمع البورجوازي. ومن المفروغ منه أن المؤلف نفسه بعيد عن مثل هذا الاستنتاج العام: إنه يستخلص «السياسة الكبرى» من طبيعة الإنسان الحيوية النفسية، من الوضع الذي يستغرق الإنسان فيه من جراء انقطاعه، بدافع الخجل، عن الاستجابة لنداء طبيعته الفعلية، لصوت غريزة الحياة؛ إنه يستخلصها من فقدان التوجه عند الإنسان المعاصر وازدواجيته وتناقضاته، هذا الإنسان الذي يقدم التنازلات لاتجاهات التسوية والذي يجب أن يجد نفسه من جديد. وتعلم «السياسة الكبرى» طريق هذا البحث. والوضع قائم لكنه غير ميثوس منه. فمن الدمار والإغطاط سوف يولد من جديد «نظام الوجود (المراتب - المؤلف) الشخصي» الذي هو «العمل العظيم» لله والإنسان....، هذا إذا سلك البشر جيداً درب «السياسة الكبرى».

إن «السياسة الكبرى» هي العمق المكين الذي تمثل عليه مأساة فلسفة الحياة النيتشوية. وفي الإمكان إخفاء هذا العمق، أو تلطيفه، لكن لا يمكن حذفه: فبدونه يفقد سر فلسفته الفاجع الكثير من جاذبيته وأهميته الحالية. ولم يكن باوملر والمنظرون الذين يشاطرونه آراءه، والذين كيفوا «السياسة الكبرى» مع حاجات الرايخ الثالث، الوحيدين الذين فهموا ذلك. فهذه «السياسة الكبرى» موضوع تحليل خصوصي حق في عصرنا، وأعمال فلاسفة (ب. نول وإ. شوارتز، الخ.) وإخصائيين في مسائل الدولة ودعاة فلاسفة (ب. إرليخ وو. شلام وآخرين) وعلماء في الاجتماع والنفس (ه. شويك وف. ليرش، الخ.) تقف عليها أهمية عظيمة.

فنيته حسب تعريف نول فيلسوف «رأى جيداً في المستقبل القضايا الرئيسية للحياة الراهنة» ورسم «المبادئ الأساسية لتصور جديد عن العالم» أشار هيغل من قبل إلى أشكاله الفكرية (٢١٥، ص: ٢٥). وما لا ريب فيه أن نول يريد بهذا التعريف أن يبين أن نيتشه من حيث هو مفكر يقف في صف عمالقة الفكر الفلسفي والسياسي من أمثال هيغل وأنه يكمل عمله، المؤسس منطقياً، على



صعيد السياسة العملية، وذلك لأن نيتشه يعتبر النشاط النظري ميداناً للفعل السياسي العملي. ويقول الكاتب: « حين يتحدث عن الفلاسفة لا يقصد إلا السياسيين الذين يشتغلون بالفلسفة » (٢١٦، ص: ١٤).

ويتوقف نول بصورة خاصة عند « قضيتين للحياة المعاصرة »: ما هو الإنسان المتفوق وكيف نفهم توحيد أوروبا فيما يتعلق « بالتكهن الثاقب » بحكومة عالمية.

ما هو الإنسان المتفوق؟ يقول نول: الإنسان المتفوق هو « ذلك الذي يفسر الوجود ». وهو يفسر الوجود بمعنى مزدوج: إنه يبدأ بإسقاط وجوده الخاص على العالم الإنساني بأسره إذ يرفع العالم بهذه الطريقة إلى القمم الأعلى، ومن بعد يفسر هذا العالم من حيث هو نتيجة وجوده الخاص (وجود الإنسان المتفوق) وإشاعه عبر ذاته وعبر فعاليته ضمن هذا العالم (٢١٥، ص: ٢٥). ويدرك نول بصورة سديدة، عامة، خصائص الإنسان المتفوق، لكنه يصفها متعمداً الغموض والتخفيف منها كما يتمكن من إعطائها تأويلاً جديداً متميزاً من تأويل نيتشه ومن تعظيم هذا الرمز وتشخيصه حتى درجة ما، بل من « تأنيسه » إذا جاز التعبير. وهو يؤكد أن « نيتشه لم يقصد قط من الإنسان المتفوق إلا سياسياً عظيماً » (٢١٦، ص: ١٤) معنياً بخير الإنسانية. ويتسع حقل هذا المفهوم أحياناً بحيث لا يشمل فقط على الشخصيات السياسية الكبيرة ورجال الدولة الكبار والصفوة من المفكرين، بل يتناول أيضاً جمهرة الناس البسطاء (طبعاً من حيث هم بشر متفوقون بصورة كمونية).

إن الوظيفة الرئيسية للبشر المتفوقين (حسب نول) هي فعل الخير وتمهيد الأرض من أجل انتصار الخير على سطح الكرة الأرضية بأسرها والإسراع في مجيء مملكة العدالة على الأرض، وتهيئة... « عصر الأفراح ». وهكذا عُثر على العبارة المطلوبة، عُثر عليها عند نيتشه الذي تنبأ كما يلي: « في عصر جديد، بفضل السيادة على الطبيعة، لعل الإنسانية تحصل على قدر أعظم جداً من القوى وتمكن من استخدامها؛ ويكون ذلك إذن حياة مترفة بالنسبة إلى الإنسانية... عصر الأفراح ». وبالرغم من أن الأمر يتعلق هنا « بالإنسانية »، فهذا لا يعني بالطبع أن هذه الحياة موعودة للجميع أو للغالبية. فالغالبية هي « الرعاع »، هي

«القطيع»، هي «الذين لم يصبحوا بشراً بعد»، الخ. (٢١٥، ص: ٦٨). ويقلب نول مثل القفاز منظور نيتشه. إنه على استعداد لأن يعد كل واحد، البشر جميعاً، ببطاقة دخول إلى الأفراح المقبلة، لكن بشرط واضح: إذا هم وضعوا كل ثقتهم في «الرجال العظام الذين في السلطة»، هؤلاء الذين يطبقون مبدأ نيتشه بخصوص الإنسان المتفوق. وإذا الإنسانية لم تتقدم نحو «عصر الأفراح» المنشود بقوة فذلك بالضبط لأن رجال الدولة والسياسيين الذين يقودونها ساروا بها في طريق كاذبة، لم يفهموا هذا المبدأ أو يقروه، أو إذا هم أقروه مسخوه. إنهم لم يصفوا إلى التنبيه القائل إن المرحلة الراهنة تطرح بفضل مكتسبات العلم «قضية الأرض بأكملها، قضية توحيد الكرة الأرضية من حيث هو الهدف الأساسي للمستقبل»، بل كانت تعوزهم تلك «النظرة الثاقبة فوق الإنسانية»، فكانوا يكبحون «في محركه دولاب الحياة المعاصرة الدائر بسرعة متعاطمة» (٢١٥، ص: ٣٨، ٨٨).

ويربط نول «قضية الأرض بأكملها» بوهم حكومة عالمية؛ ولا بدّ مع ذلك من الاعتراف بأن برنامج تسوية القضايا العالمية الذي يقترحه عليه الأمر الجازم الخاص «بفكرة الجرمانية الجامعة». إنه يهتم في الحل الأول بأن يضع ألمانيا في مركز أوروبا بأن يجعل منها، بفضل «سياسة أحكم»، المركز المتقدم للتضامن الأوروبي ونقطة استناد الوحدة الأوروبية. لا يجوز لألمانيا أن تتهرب من مهمتها، بل ينبغي لها على النقيض من ذلك أن تنفذ رسالتها التاريخية بطاقة جديدة وأن... «توحد الشعوب مجدداً» (٢١٥، ص: ١١٤). ومن البديهي أنه ينبغي لها بالرغم من كل شيء البقاء في إطار النظام الرأسمالي. وصحيح أن نول يسمح لنفسه بالتهجم أحياناً على «المشروع الحر» وعلى فوضى المزاحمة وينادي بدور الدولة المنظم في بعض مسائل الإنتاج والاستهلاك بهدف إخضاع «العلاقات الاقتصادية بين السلطة والملكية» لمصالح السكان. وكيف السبيل إلى غير ذلك إذا كان «السكان» موعودين «بعصر الأفراح» في مستقبل قريب جداً.

وفي الميدان السياسي تصبح الاتفاقات ثنائية الجانب ومتعددة الجوانب والتحالفات بين الدول «الحرّة» الدرجة الأولى نحو أوروبا متحدة، ومن بعد

نحو حكومة عالمية. ويجب أن تظل ألمانيا، في حدود إمكاناتها، مستقلة اقتصادياً وسياسياً عن الولايات المتحدة وأن تتقيد بمبدأ «العلاقات على أساس المساواة»، ذلك أنها تملك فضلاً عن طموحها إلى الوحدة العالمية هدفها الخاص أيضاً، ألا وهو توحيد أوروبا الذي لا يمكن التفكير فيه دون قيادة الألمان. وعلى أي حال، فقد يتضح أن ضرورة «التقارب» مع الولايات المتحدة أشد إلزاماً مما كان نول يحسب في البدء. فهذا هو ينادي في الخمسينات «سياسة واقعية للقوة» وسياسة الحرب الباردة ويعتبر «الاحتواء الأوروبي» من حيث هو «وسيلة كبرى» للتغلب على «الكتلة الشيوعية»... بالاستناد إلى القوة الاقتصادية والعسكرية للامبريالية الأمريكية (٢١٦، ص: ٥٩).

وفي «عصر الأفراح» يتجنب نول أي هجوم مباشر ضد الطبقة العاملة ومثلها العليا الاشتراكية. لكن الأزمان تتغير، ومنطق الظروف يلزمه بتعريف أدق لموقفه الطبقي، فتصبح لهجته أحد. إنه يبدأ بالتقريب حتى الدرجة القصوى بين تصور نيتشه ومفهوم «الحياة». إن الحياة نضال متصل، لا يحمد البتة، في سبيل النصر والسيطرة والغنيمة المحتملة في كسب المجال الحيوي. ومن بعد يؤكد الطابع الحيواني الجشع لطبيعة الإنسان، «القاعدة العميقة تحت الغريزية لإرادة القوة»، التي تحرك العالم، وبالأخص في الميدان السياسي. وتظل الآمال معقودة في هذا الصراع على نخبة فكرية من «البشر المتفوقين». إن «سياسة الحس السليم» التي ينتهجونها مدعوة لضمان النصر في «الحرب المدنية» ضد الجماعات الاجتماعية التي «هي مشاكسة وعدوانية تقليدياً بنمطها وأهدافها». وجميع القوى الاجتماعية التي تسعى إلى تدمير التوازن القائم للسيطرة الاقتصادية والسياسية، الشيوعيين والاشتراكيين والقوميين والمضربين، الخ، هي مسجلة في مقولة البشر «الأخيرين»، البشر «الخطرين». وإذا كان نول يرجع القارئ فيما مضى، وهو يتحدث عن الخطر الذي يهدد الإنسانية، إلى «الاتجاهات الخطيرة» لتطور العلم والمعرفة العلمية، فهو يشير حالياً إلى عناصر اجتماعية تهدد بتفجير المجتمع البورجوازي من الداخل أو بالاتحاد مع عدوه الخارجي، الشيوعية العالمية. وهو لا يعد بعد الآن الجميع «بعصر الأفراح». «إن لكل امرئ مصيره».

وبخصوص « قضية الأرض بأكملها » نحب أن نستلفت الانتباه إلى نظرية الدولة والعلاقات بين الدول، وهي النظرية المقترحة في أواخر الخمسينات من قبل ولتر إيرليخ، الفيلسوف والأخصائي في مسائل الدولة. ومما لا ريب فيه أن هذا المفهوم مثير للاهتمام من جراء أن مؤلفه غالباً ما يستشهد بسلطان نيتشه كي يقيم الدليل على موقفه النظري الخاص من جهة واحدة، ومن جهة ثانية لأنه يحاول أن يضع جرداً لجهود المنظرين ورجال السياسة لما بعد الحرب من أجل خلق « حكومة عالمية »، وأخيراً لأنه يقترح مشروعه الخاص (وصحيح أنه ليس بالمشروع الأصل مطلقاً) عن نظام مقبل لدولة عالمية ويبين المبادئ المنهجية العامة القمينة بتصوره.

ومن المعروف أن الخطط الحاذقة للقادة السياسيين والدبلوماسيين وجنرالات المسكر الرأسمالي الهادفة إلى « ردع » و« إعاقة » الشيوعية العالمية بواسطة « حكومة عالمية » قد انهارت. لماذا؟ يبحث إيرليخ عن الجواب عن هذا السؤال « القدرى » من وجهة نظر استراتيجية عامة صيغت في الخطاب الشهير الذي ألقاه تشرشل في فولتون.

إنه يهاجم نظام الدولة الاشتراكي بطريقة بدائية. وكانت هذه الطريقة معروفة قبل نيتشه، لكن هذا الأخير بلورها بدقة كلاسيكية: هناك حيث تسيطر الغالبية تضطهد الاستثناءات، وبنتيجة ذلك لا تدخل الدول الاشتراكية في الحساب، فهي ليست دولاً بمعنى الكلمة الحديث (يعني المعنى البورجوازي)، وإذا ما أنشئت حكومة عالمية ذات يوم، فهي سوف تنشأ من دونها، أو بصورة أدق ضدها، ذلك أنها تدمر الفكرة الحقيقية عن الدولة، هذه الفكرة التي يقوم على أساسها نظام عالمي « عادل ». والاختيار الوحيد هو: إما غرب « حر » وإما شرق « متصف ». ومهما يكن من شيء، فإن توحيد الغرب لم يتحقق أبداً لأنه لم يكن يُعتقد أنه ممكن إلا على أساس ذلك الحافز الذي يخلق ويحرك ويشكل الفكرة الحالية عن الدولة: التعصب القومي أو الديني، وغالباً ما يكون هذان التعصبان منصرهين معاً. إن التوحيد على هذا الأساس يمكن تصوره نظرياً، وقد بذلت محاولات في هذا الاتجاه منذ العصر الوسيط المتقدم (الامبراطورية الرومانية المقدسة ضد الامبراطورية العثمانية، الخ). لكن مثل هذه الائتلافات

كانت على الدوام عابرة. وليست الفكرة رديئة مجد ذاتها، حتى اليوم، لكن تحقيقها صعب جداً: إن الفوارق القومية والدينية لدى الشعوب الغربية قد كانت على الدوام منيعة لا تقهر.

ويمكن أن تتصور أيضاً وحدة الغرب على أساس اقتصادي. ويرى إرليخ أن «الاقتصاد العالمي قائم على أساس التقنية الصناعية، والتقنية قائمة على أساس العلوم الطبيعية، وهذه العلوم قائمة على أساس حساب منطقي لا يعرف أي حافز، لا الدين ولا العاطفة القومية من حيث هما مبدآن». إن الرأسمالية، المأخوذة بعين الاعتبار من وجهة نظر اقتصادية خالصة وعقلانية، تهيب التربة «لنظام دولة عمومية». بيد أن الكلمة المتبصرة (لا غمط الإنتاج بالطبع) لا تقرر العلاقات بين الكمية والكتلة إلا انطلاقاً من القوة والقدرة الطاغية. «ومن جراء هذا بالذات فإن حق أية دولة تاريخية عالمية يصبح حق القوة الخالصة والصريحة التي تنظر ببرود إلى الجماهير وإلى علاقاتها المتبادلة وإلى طموحاتها، لكن لا تأخذ بعين الاعتبار حق الإنسان المأخوذ على انفراد» (١٣٢، ص: ١٠٧، ١٠٩). إن مثل هذا الحل للمشكلة يضاهاي الكارثة.

ما الذي يتبقى إذن؟ يطرح المؤلف هنا قضية معنى الحياة. لماذا نحيا الإنسانية؟ أن تكسب كي تنفق، ومن ثم تكسب من جديد؟ كسب المال من أجل توفير وسائل الراحة، وقضاء العطلة، والتسلية، ومن بعد كسب المال من جديد؟ «أهذه هي الحياة؟ أجل، من سوء الحظ، بالنسبة إلى الكثيرين، لكن ليس من أجلنا. إنها الموت الفكري». ولقد نهض نيتشه، هذا «المعلم الحكيم للحياة»، بكل هوس ضد مثل هذه الحياة الاستهلاكية. الحياة تعني الحياة فكرياً، الحياة بروح الثقافة. والثقافة إحدى «الصفات الغالبة للوجود» (١٣٢، ص: ١١٥). ويأسى إرليخ لأن هذه الثقافة لم تلعب على أي حال، حتى الآن، الدور السائد في سياسة الدول، بل كانت خاضعة على الدوام لمصالح الاقتصاد، والدبلوماسية، والاستعدادات العسكرية، وكانت تبدي صفات قومية بالخاصة، كما كانت تستخدم كبيدق في اللعبة السياسية، وتحسب مثلها كمثل السياسة بالذات. ولقد اختفى مفهوم الثقافة الحقيقية منذ زمن طويل. إن الحافز المحيي معدوم في العمل

الحالي للفكر. وإنما الثقافة من حيث هي خلق (وليس من حيث هي إنتاج جاهيري) ثقافة فكر رفيع، مستقلة عن السياسة، عن التقدم «العظيم» للعلم والتقنية والاقتصاد، الخ، ثقافة تخلق قيماً لا زمنية، فوق قومية، هذه الثقافة «المتافيزيائية»، «المتسامية»، «الشیطانية»، «الإلهية»، هي وحدها التي تستطيع أن تصبح المبدأ الكموني لنظام دولة عالمية. وهذه الثقافة هي التي يجب أن تصبح أساس السياسة الغربية، وعندئذ فقد يكون في وسعها أن تتوطد من حيث هي سياسة عليا. وعندئذ يسير مركب الإنسانية في الاتجاه السليم.

وهذه الثقافة «الحافزية» تقوم على أساس شكل الفكر القديم. ويقول إرليخ، دعماً لتصوره عن منعطف جذري في التاريخ العمومي: «في العصور القديمة الكلاسيكية، كان العنصر البطولي بالضبط، الذي يبدو أنه يقع بين الشيطاني والإلهي، هو الذي منح الأمم قوى قيمة بإيقاظها تاريخياً، كما أعطاهما اتجاهاً فكرياً وثقافياً عاماً». ولقد قامت الكنيسة أيضاً على مبدأ البطولة وحاولت أن تؤسس بطولة متسامية بفضل حياة قديسيها وشهداءها. وكفت هذه البطولة عن إيقاظ أي صدى في قلوب البشر ابتداء من عصر «الحق الطبيعي» فقط (يعني عصر الأنوار). إن الحنين إلى البطولة يملأ عمل عدد كبير من المفكرين الكبار، منذ كارلايل وعبادته للبطل المتوحد حتى كوينو الذي شخص العنصر البطولي في العروق المتفوقة. وربط نيتشه بين طرفي الجبل. فهو يحاول بفكرة تكوين «بشر من عرق متفوق» أن يعطي قضيته مضموناً فعلياً. «ليس من قبيل الصدفة أنه عاد من جديد إلى العصور القديمة، إلى المبدأ القديم الديونيزوسي، دون أن يفكر في «الأرواح» التي استجلبها بهذه الطريقة على أمته». إن الشر، واللذة، والقسوة، ومذائح الإنسان المتفوق من حيث هو العدو للدود لرجل الجمهور، هذا كله يمكن بعد الآن أن يتأكد من جديد. ولعل إرليخ يريد أن يلوم نيتشه على ذلك؟ أبداً. فنيته يتصور البطولي في صورة مأسوية، بمعنى أنه يسمو بالإنسان وفي الوقت نفسه ينطوي على تهديد قاتل له. ومن وجهة النظر هذه يجب أن نفهم العنصر البطولي إذا كان «موجهاً بصورة تخص العصور القديمة حقاً وفعلاً». في النضال الأزلي بين الحياة والموت لا تستمر إلا بطولة ثقافة ذات إلهام رفيع، خالصة من إراقة الدم ومن أي خوف

متسام (١٣٢، ص: ١٢٠، ١٢١، ١٢٢). كان نيتشه على حق إذن بصورة عامة، وإن لم يخلص من الخطيئة.

ولا نجد عند إرليخ أية خاصية مفهومة لروح الثقافة الأوروبية، بل هو معني فقط بتنصيبها من حيث هي طاقة « عليا » عمومية ينبغي أن تتوج الاتجاه إلى التكامل الاقتصادي والعسكري والسياسي للدول الأوروبية بخلق جماعة أوروبية يكون فيها التجمع الحر ( « بمعنى الطموحات الإقليمية الحيوية » ) المنطلق من الأفراد بالذات، المتشابهين في غط التفكير وفي « المركز الفكري الرفيع »، قادراً على تشكيل قوة روحية قمينة بتوحيد أوروبا متجددة على هذا الأساس، ومن بعد الاستيلاء على العالم بأسره في مصلحتها. إن الغرب يواجه اختياراً: فإما أن يسود الاقتصاد العالمي العلاقات بين الدول، وإما تسودها الثقافة، الفكر الأوروبي بصفته هذه. ولا يتردد إرليخ، بل يقول « لا » للتقارب الاقتصادي بين الغرب والشرق في جميع أشكاله، ويقول « نعم » للتكامل الفكري على المستوى الأسمى من « الفكر التاريخي ». وإنه ليصدر مرسوماً بتعبئة جميع وسائل الثقافة الأوروبية، واضعاً جميع آمال الخلاص بالنسبة إلى الغرب في نخبة فكرية وفي حكمتها السياسية « المتسامية ». وإذا لم تأخذ هذه النخبة بين أيديها أعنة القيادة السياسية فالكارثة لا مندوحة عنها، إذ أن مركب الانسانية إما أن يصطدم باحدى الصخور الجليدية « للطبيعة المؤبسة » أو « للعالم الصغير المشيطان »، وإما - وهذا « أرهب » أيضاً - أن يستولي عليه الشيوعيون.

وهكذا تواجه الأوضاع الحالية الجنس البشري بضرورة « إعادة توجه تاريخي عمومي »: ان مركز ثقل السياسة العالمية والعلاقات بين الدول يجب أن ينتقل من المسائل الاجتماعية الاقتصادية إلى العوامل الميتافيزائية للحياة بالذات، هذه الحياة « الواقعة ما وراء الخير والشر ». ومن بين هذه العوامل يجب اعتبار « الثقافة العليا » العامل السائد، وقيادة المجتمع يجب أن يعهد بها الى أناس يشغلون « مركزاً فكرياً متفوقاً » (١٣٢، ص: ١٢٦). وتبين بسهولة في هذا التصور أحد ألوان الفكرة النيتشوية عن توحيد القارة الأوروبية بتشكيل « عصبة تسود أوروبا » - أما ان المقصود ارسنقراطية عصبية، مالية أو فكرية، فهذا المضمون لا يتغير في مبدئه. إن هذه الاحالة الى نخبة فكرية، عند

ارليخ وعند غيره من أنصار حكم النخبة، تتسم بتصورية ايديولوجية لا ميتافيزيائية: إنها مناورة للالهاء يجب أن تؤكد أنهم يناضلون في سبيل السيطرة الفكرية والثقافية لعصبة من ارسقراطيي الفكر على الشعوب الأوروبية وليس في سبيل السيطرة الاقتصادية والسياسية للرأسمالية الأوروبية الغربية (وفي المحل الأول الألمانية الغربية) على أوروبا والعالم بأسره.

ولعل أعمال إ، شوارتز أشد تمييزاً من غيرها من المؤلفات التي من النمط نفسه للسنوات الأولى التالية للحرب من وجهة نظر تكييف أفكار نيتشه مع الشروط القائمة، وذلك من حيث هي المبادئ الأساسية للحياة الدولي والسياسي في ألمانيا.

يستخلص شوارتز المبادئ الأولى لفلسفة نيتشه ووظائفها من ظاهرتين للتاريخ الأوروبي في النصف الثاني من القرن التاسع عشر: المطامع الاشتراكية والقومية التي تميز الحركات الجماهيرية للأزمان الحديثة. وبنوه السيد «العالم» بأن الاشتراكية، وعلى الأخص في شكلها الماركسي، قد أصبحت ديانة للطبقة العاملة، أفيوناً لها. فالبروليتاريا تنقض في نهم على «خرافاتها» التي تعدها بوضع مميز في المجتمع المقبل. بيد أن هذه «الميثولوجيا» «متهافنة علمياً»، ذلك أنها حين ترفع الطبقة العاملة فوق الجماعات الاجتماعية الأخرى تدمر التوازن الاجتماعي «الطبيعي» القائم. وأما القومية فتتملك قاعدة أعرض، إذ هي تتناول جميع الشرائح الاجتماعية الدنيا. وقبل مطلع القرن العشرين تطورت الاشتراكية والقومية بصورة متوازية، دون أن تتصالبا، قبل الانتهاء إلى التلاقي والاتحاد كي تصبحا أخيراً، بتشكيلهما القومية الاشتراكية، ايديولوجية سلبية للحضيض الاجتماعي. وبنتيجة ذلك ولدت الفاشية من الحركات الشعبية الجماهيرية، فهي انفجار «للفرائز الدينية»، لضغينة الرجال «الصفار»، «الأخيرين»، الذين توصلوا الى السلطة، وليست هذه النتيجة بالجديدة، لكنه من النادر استخلاصها بمثل هذه العداوة الطبقة. وغالباً ما يقاتل شوارتز دون قناع، وعلى الأخص حين يبتغي أن يبرهن على أن الاشتراكية والقومية «ابتنا عم»، التياران الرئيسيان «العدميان» اللذان ينسفان المبادئ «الطبيعية» لحياة تعمل بصورة طبيعية. ولقد نهض ضدها بالذات نيتشه «صاحب الفكر



الثاقب « الذي تبين خطرهما بوضوح وتكهن بالكارثة التي يمكن أن تؤولا إليها إذا ما اتحد تيارهما (٢٣٣، ص: ٢١٦، ٢٤١، ٢٤٦).

يشارك شوارتز كلياً في الموقف الارستقراطي النيتشوي، ويردد بعد معلمه: « يرتكز تطور الثقافة برمته، حسب قانون الطبيعة الارستقراطي، على فوهيرية الشخصية الخلاقة التي تشمل على جوهر الظواهر الثقافية وعلى مصير الجمهور بالذات ». إن الثقافة هي معنى الوجود وتحقيقه الأسمى، أما الجمهور فمجرد « شظايا من البشر »، مجرد مادة للاختبار. لكن بما أن هذه المادة الحية تملك قوة التفوق العددي وتطمح الى حق الثأر، فمن الواجب ابقاؤها في حالة الخضوع، وهو ما يتطلب نظاماً اجتماعياً يكون فيه الانسان البسيط متمحوراً « بتقان » طوعي « وطبيعي على شخصية عظيمة ». ويحسم شوارتز الأمر بقوله: « ولا بد من رفض أي طريقة أخرى لمعالجة الموضوع على اعتبارها طريقة مادية » (٢٣٣، ص: ٢٠١، ٢١١).

وهو ينظر الى الديمقراطية من خلال هذا المؤشر بالذات، فلا يرى في السلطة الشعبية إلا « سيطرة الجمهور » على « القسم الأعلى من الشعب ». ويتساءل في استياء عن السبب في أن الديمقراطية يجب بالضرورة أن تعبر عن رأي الغالبية أو ارادتها؟ ويؤكد أن مثل هذه المعالجة للقضية وهم بالغ الهاشة على أقل تعديل. ليست « الديمقراطية الحقيقية » إرادة الشعب في حال من الأحوال، بل هي على النقيض من ذلك مسؤوليته التي من الأصح أيضاً التعبير عنها بوصفها « عقبة في طريق سيادة الشعب ». إن إرادة الشعب هي الشعور التجمعي للنزعة الجماعية التي تصادف الرضا في الاشتراكية المفكرة للفرد... على أي حال، فقد تحدث نيتشه عن ذلك، ولا جدوى من تكرار خطبه المسهبة المناهضة للديمقراطية.

وهذه واقعة غريبة. حين وضع شوارتز « دليلاً سياسياً لألمانيا » لم يتهجم على الديمقراطية وحدها، بل رفع يده على بعض مصادرات المسيحية أيضاً. ولم يرفع قبضته، بل راحته، كي يخفضها في الحال وكأنه يتمالك نفسه. ومع ذلك فالبادرة التي صدرت عنه حقيقة واقعة. ويعلن هذا العدو المتواضع للتقاليد أنه بما لا ريب فيه على الاطلاق ان الأخلاق المسيحية التي توحد « الأصاغر » وفقاً

لمبدأ محبة القريب هي « اتفاق يحصل الفرد بفضلها، في ملء مصادفات القدر وتقلباته، على معنى انساني أرفع ». اتفاق على وجه الدقة، أو عقد، فيما واقع الأمر أن البشر غير متساوين، وأنه لم يعط قط « للصغار » ان يرتفعوا الى مستوى « الكبار ». وهو ليس ضد المسيحية عامة، بل يعارض فحسب تأويلاً مغلوفاً لمبادئها، حتى إذا كان هذا التأويل يحظى بقبول عمومي. انه يريد الدفاع عن الروح الارستقراطي للمسيحية « الحقيقية » وأن يؤكد مطالبها الارستقراطية من حيث هي قاعدة تنظيمية « للأصاغر » وأن ينفخ فيهم وعي حقارتهم بالمقارنة مع الأفراد الأعلى منهم في سلم التراتب. ومن جهة أخرى لا يشع شوارتز بوجهه عن شيء من الفئج، إذ يعلن علماً حين غرة ان هدفه... « اشتراكية مسيحية ». ومع ذلك فان لهذا الانعطاف غير المتوقع منطقته الخاص. فنفراً لأن الشغيلة يتوقون الى الاشتراكية، فهو على استعداد للذهاب الى ملاقاتهم من حيث هو بشير بالمستقبل ولاقتراح الاشتراكية في صورة بديل مسيحي مفترضاً بكل سذاجة أن هذا البديل، « نتاج الحضارة الغربية العظيمة والخالصة »، يمكن أن يشكل معدلاً « لاشتراكية البؤس لدى البروليتاريا ». ويتعزى شوارتز بالترجي في انه اذا أمكن إحياء المشاعر المسيحية عند الطبقة العاملة وبث الايمان فيها باشتراكية مسيحية، فان « هذا سوف يستجر.... تبسيطاً أقصى لسياسة ألمانيا الداخلية، لأن شيئاً لن يفصل بعدئذ بين المسيحيين العمال والمسيحيين البورجوازيين » (٢٣٣، ص: ٣١٦، ص: ٨٥-٨٦). وعندئذ تقوم من دون ريب ساعة « السلام على الأرض والمسرة في قلوب الناس ». سوف يكون ذلك أخيراً التطبيق العملي لفكرة « جماعية الشعب » التي تتوق إليها البورجوازية الألمانية بأسرها، هذه الجماعية المثالية حيث يتعايش العامل والبورجوازي في السلام على اعتبارهما « صاحبين من الشعب » (Volksgenossen).

ليس هذا الانعطاف المذهل نحو « جماعية الشعب » سوى منعرج في « الفكر الارستقراطي » لشوارتز الذي يعود في الحال الى فكرته الأولى بعد هذه الدورة الصغيرة: قضية القيادة الدولية والسياسية للبلاد. ولما كانت هذه القضية هي أشد قضايا البناء الدولي إلحاحاً، فهو يقترح تنظيم « أكاديمية من أجل تكوين

نخبة وتربيتها ، نخبة تكون لديها السلطات التامة من أجل قيادة المجتمع سياسياً وفقاً لمبدأ البكورية الفكرية. انه يأمل في أن يوضع أمر « إعادة تثقيف الشعب الألماني » بين أيدي رجال دولة من أصحاب الفكر الرفيع ، « رجال يحملون ازميل النحاتين » ، يملكون « قوة المطرقة وإحساساً سديداً بالمادة » (٢٣٤، ص: ١٠١). إن هيئة الإنسان المتفوق الكالحة ترسم من جديد بكل وضوح خلف هؤلاء الرجال .

لقد انقضى ربع قرن منذ الحرب العالمية الثانية، واتجاهات التطور التي ارسمت اذن في عالم ذلك العصر قد ظهرت بوضوح بعد ١٠-١٥ سنة وهي تشكل اليوم الخطوط الرئيسية لمسيرة الأحداث العالمية.

حتى أية درجة تجد الخطط الاستراتيجية الهادفة الى « كبح » الشيوعية و« ردها » تبريراً لها؟ هل نجح الغرب في « تجديد ثقافته » ، وتأمين الاستقرار « لأسلوبه في التفكير » ونمطه في الحياة وتوسيع مجال فعلها؟ لقد كتبت عن استراتيجية الغرب السياسية وتطبيقها ومنظوراتها أبحاث متعالة لا حصر لها ومؤلفات تعميمية متنوعة بمبادئها المنهجية ونتائجها النظرية وتوصياتها العملية. ونستطيع بالفعل الجواب عن هذه الأسئلة انطلاقاً من مواقف مختلفة ، وسوف نتطرق الآن من جديد الى الأجوبة الممكنة من وجهة نظر « السياسة الكبرى » المؤسسة على عقيدة ارادة القوة ، أو كي نستخدم تعريفاً معادلاً المؤسسة على نظرية « الارادة الحرة » ، الارادة التي لا تحكم على ذاتها إلا انطلاقاً من ذاتها ، من أمرها الجازم الخاص . إن شوارتز ووايمان - ويهي ونول وغيرهم من المؤلفين الذين توجهنا إليهم في هذا الشأن يدلون على درجة وكيفية امكانية اسقاط ارادة القوة (وكذلك خرافة الانسان المتفوق وغيرها من الأفكار) على الصعيد السياسي. وحين يفعلون ذلك يفضلون الفكر الفلسفي والعمل بالوسائل الفلسفية . وأما شلام ، وهو المنظر الذي أسهم اسهاماً كبيراً في إعداد استراتيجية ما بعد الحرب للامبريالية عامة والامبريالية الألمانية خاصة ، فانه يتصرف بصورة مغايرة. إنه ينطلق من أولية السياسة ، وليست فلسفة « الارادة الحرة » بالنسبة إليه إلا موضوعاً انيقاً على النسيج السياسي الحشن .

ولا يخفي شلام عواطفه النظرية ، ففي كتابه السادة الشبان للأرض المعجوز

يمهد « لدراسة » عن سياسة الغرب الحالية بمقتطفات من ما وراء الخير والشر الذي ينسخ سلام منه كامل الفقرة ٢١ تقريباً التي تدحض فيها الحتمية الفلسفية على اعتبارها « اختلالاً في التوازن » اذ هي تبحث عن رابطة منطقية حيث لا وجود لمثل هذه الرابطة، ويصوغ بقوة المطالب الأساسية للارادية، ويرفض « ميثولوجيا الارادة غير الحرة »، ويؤكد أن المبدأ الموجه للفعالية الخلاقة ولانشاء الغائية هو ارادة قوية تبحث عن أساسها وتجده في ذاتها وتحمل المسؤولية الكاملة عن جميع انحازاتها، بخلاف الارادة الضعيفة التي تخفي خلف قناع علاقات السبب والنتيجة « لا مسؤولية اشتراكية الشفقة ». ولا بدّ من الاعتراف بأن هذا المقتطف يعبر جيداً عن الزبدة النظرية والمعرفية والاجتماعية والسياسية للنيتشوية.

يجتاز الغرب أزمة عميقة. هو مريض، مريض بنقص « الارادة الحرة »، ارادة التأكيد الفعّال لمثله العليا وقيمته، الارادة التي تدمر « الحتمية التاريخية لاشتراكية الشفقة ». ولقد وضع تشخيص هذا المرض للمرة الاولى نيتشه الذي « فهم ربما كما لم يفهم ذلك أي مفكر آخر ان الفلسفة الغربية هي مسألة وجود الارادة الحرة وماهيتها ». ولا يقتصد سلام في الألوان كي يصف هذا الداء، وغالباً ما يستعيرها من نيتشه. لقد ساد النظام في الغرب طالما نشطت فيه أجيال متتالية كان أبوها « الاله مارس المتقلب ألف مرة » وكانت أمها « الالاهة أوروبا المحبوبة ألف مرة ». لكن أوروبا قتلت نفسها في أواخر القرن التاسع عشر. « حتى أزهار الشر فاحت رائحتها على حين غرة، وشق اللاشعور سبيله الى السطح، وأصدرت بعض الأصوات الناشئة صريراً رهيباً، وتحطمت أشكال البشر على نسيج اللوحات. ومات الله... هذا العالم ارتاب في ذاته منذ البداية ودونما توقف، وخلق رسله في الوقت نفسه العدم والفصل الأخير من الفلسفة الأوروبية.. لقد تعبت أوروبا من لمعانها الخاص، من الفرحة التي كانت تجتاحها من نفسها، وتحطمت سلسلة الأفعال الخلاقة... لدى انتقال القرن التاسع عشر الى القرن العشرين » (٢٣٢، ص: ٢٣-٢٥). ان استبعاد الحرب من حياة المجتمع الأوروبي هو العمل الأشد مناقضة لطبيعة الارادة الانسانية الشعورية. والحركة السلمية التي نادى بالايان الوراثة بالفضيلة حركة لا تقوم على معرفة

المأسوي بل على « موقف متباك ومتذبذب حتى الدرجة القصوى حيال الحياة ». ومن المفروغ منه ان الفاشية ظاهرة مسيخة للواقع الأوروبي، لكنها لا تشكل الخطر الرئيسي في عصرنا بالرغم من « قسوتها الباكية » (٢٣٢، ص: ٣١-٣٢). ان الغرب الذي استولت عليه سكرة النزعة السلمية قد عميت أبصاره عن خصمه الرئيسي الذي هو الشيوعية.

وينظر سلام أيضاً إلى قوة فعل الشيوعية والتصور الشيوعي عن العالم في الجماهير على طريقة نيتشه. فالشيوعية بالنسبة إليه هي ارادة قوة « الضعفاء »، « الخائبين »، الشرائح الاجتماعية الدنيا، هي « تركيز لسلطانها » على « النخبة »، على الطبيعة والتاريخ والاقتصاد. ان الثورة الشيوعية نداء إلى الثأر يتوجه الى غرائز الجمهور السكران بالرجاء المحموم في أن يتمكن البشر أنفسهم من خلق التاريخ وفي قدرتهم على « ألا يكونوا مجرد ضحايا للسلطة كما هي الحال دائماً، بل يتمكنون من قيادتها أيضاً » (٢٣٢، ص: ٣٦). ومن المؤكد أننا نصادف في أحكام سلام بعض الفوارق، لكنها هزيلة جداً، وهي تفسر بحقيقة ان نيتشه تطرق الى قضية ارادة القوة بأسلوب إنذاري، بينما يتعامل سلام مع الواقع الذي ينبغي له ان يقلبه مثل القفاز كما يرسخ المستقبل المبتدل الذي يمثل الاشتراكية على اعتبارها مجتمعاً كليانياً.

وبقدر ما تفووس الحضارة الغربية أكثر فأكثر في هاوية أزمتها الفكرية (ولا ينكر سلام ان تلك هي الحقيقة)، تزداد جاذبية الأيديولوجية الشيوعية، وهي الايديولوجية التي يفترض سلام، في إثر نيتشه، أنها تنشأ من « زبد العدمية ». فالانسان الغربي، سعيًا للفرار من مهاوي العدم أو طلباً لخلق الوهم بالخروج منها، يرقى في اضطرابات الشغب الثوري، أو يعمل جاهداً على التخفيف من « أبواق العدم » بالصخب المتواصل لنشاط خداع وبصفاقة مقصودة. وبنتيجة ذلك فان حماس الشبيبة الثورية والتبديد الخداع للمشاعر في « نط للفعل » بعيد عن الحياة وعن قضاياها الفعلية هما على حد سواء ثورة على العدم أو وسيلة للتكيف معه. ويكتسب الانسان في الحالة الأولى فعالية أيديولوجية خطيرة، ويفقد كل يقين في الحالة الثانية ويصبح قارئاً أيديولوجياً. ان الذهن الغربي يستسلم بلا قيد أو الشرط، والماركسية تنتصر، كما ان « روح

المصالحة» مع الشيوعية «نزع أي معنى عن الحرب العالمية الثانية، فضاء العالم» (٢٣٢، ص: ١٠٣-١٠٤). ويحذر سلام الستراتيجيين الغربيين من أي «تفاؤل ذرائعي» خبيث في العلاقات مع «الكتلة الشيوعية»، هذا الموقف الذي يخرج من الحساب العوامل الايديولوجية والفلسفية المقصاة الى ميدان «التجريدات الحمقاء». إن الغرب في حاجة إلى ارادة «حازمة»، «حرة»، لا يمنعها شيء من تأكيد مثلها العليا في كل مكان. هذه الارادة بالضبط هي التي تعوزه. فهناك المال، والجيش، والسلاح الذري والنووي الحراري، لكن تعوزه الارادة الكافية من أجل الهجوم الايديولوجي ضد الشيوعية.

ومن المفروغ منه أن ألمانيا الغربية تقلقه بصورة خاصة. فاذا كانت الأعراف في العالم خارج الألماني تلزم بعد بالاعتراف، نظرياً على الأقل، بضرورة الاختيار بين الخير والشر (يعني بين الرأسمالية والشيوعية)، فان قوى تدعو الى الاتفاق بينها تنمو، على العكس من ذلك، في جمهورية ألمانيا الاتحادية. والأكثر من ذلك ان سلام يتفجع على انحلال «الشعور القومي». ذلك أنه من الصير أن يصادف عند الشباب «أي شيء يذكر من بعيد بالشعور القومي عند الألماني». فهم لا يستشعرون الحاجة الى امتلاك أيديولوجية ولا يستلهمون «الفكرة الألمانية» مطلقاً. لقد رفضوا بكل بساطة ماضيهم وتاريخهم الخاص (٢٣٢، ص: ١٦٤).

ويدعو سلام رجال السياسة الغربيين الى العودة الى استراتيجية «الارادة القوية» التي تشكل محرك نشاطات الغرب، والى استراتيجية تلك «الارادة الحرة» التي هي أبعد ما تكون عن النشوء من الواقع الشخص، بل على النقيض من ذلك تخلق وتشكل هي نفسها الأوضاع الواقعية. ويقول بصورة عابرة: «هذا المبدأ الأساسي هو الذي كان نيتشه يفكر فيه حين كان يقيم التعارض بين الارادة «القوية» و«الضعيفة». ذلك ان الارادة القوية وحدها تنشئ الفكرة وتلمي «يجب عليك» و«لا يجوز لك». هي وحدها تحدد رسالة الانسان وتنقل الشعلة من جيل الى جيل. «ان السياسة الحية والعاقلة يجب ان تستقيم في عصرنا في قسر الارادة «القوية» على تحديد أفكارها بصورة دقيقة، ذلك ان بؤس السياسة المثالية نشأ برمته من الهذر الملتبس» (٢٣٢، ص: ٢٦).

وخلافاً لنيته يسهب سلام في الحديث عن الواجب الأخلاقي وعن « القانون الأخلاقي »، الخ. بيد أن « قانونه الأخلاقي » يظل أرستقراطياً مع ذلك. انه يشن الحرب ضد « المساواة المعتلة في الحقوق »، ويؤكد « نظام الحياة الأزلي »، يعني « قواعد اللعب » التي أعدت خلال آلاف السنين من قبل الطبقات الحاكمة في المجتمع الغربي. إن أي خرق لهذه القواعد يجب ان يؤدي الى توقف اللعب. وأما المخالفون فليوضعوا خلف الأقفال. وانه ليعلم بثقة، في نوبة من الصراحة: « طالما كان أصحاب الملايين غارقين في الترف وكان الثوريون فقراء كان النظام الأخلاقي مستقراً في العالم، لكن حين جلس الجميع الى المائدة نفسها اتسخوا أخلاقياً جميعاً » (٢٣٢، ص: ٢٩٧).

الدفاع النشط، القتالي، عن هذا النظام الأخلاقي، والقمع الشديد لأي عصيان موجه ضده، بكل الوسائل والطرق - هذا هو الهدف. وتربية وتكوين « السادة المجدد » للأرض المجوز، جيل جديد من أصحاب السلطان المطلق، نخبة قائدة جديدة بروح الارادة « الحرة »، بروح الارادية، هذا هو السبيل الذي يقود الى ذلك. والمخطط مألوف لدينا. ومن المؤكد أنه يمكننا ان « نكتشفه » دون أن نطالع نيته، إلا أن نيته يملك سلطان العرف، وإذا لم يتوفر مثل هذا السلطان فان أية فلسفة سياسية بورجوازية لا بد أن تعاني في ألمانيا الأمرين في تدبير أمورها اذا كانت تسعى الى الشهرة.

## ١١ - وداعاً للتاريخ السابق. أ. فيبر

يشكل كتاب فيبر وداعاً للتاريخ السابق الذي سوف نتحدث عنه الآن ظاهرة هامة في الحياة الفكرية لألمانيا الغربية، ففيبر عالم الاجتماع البارز والمنظر في موضوع الثقافة وعدو الفاشية يعرض في هذا الكتاب بانفعال غير مكتوم نتائج تأملاته في المصير التاريخي للشعب الألماني، فيتساءل في قلق ما إذا كان « هذا الشعب المحب للنظام » و« الشجاع » و« الموهوب »، لكن « المغترب اليوم بصورة مطلقة عن ذاته »، سوف يفهم ما حصل له. أترأه يدرك « الحقائق الحقيقية » و« المنطق الرهيب للظواهر العامة التي أخفيت حتى الآن أو شوهدت »؟ وهل سوف يستخلص النتائج الصالحة؟

ويقول فيبر وداعاً للطور التاريخي السابق حيث كان الدور السائد في التاريخ العالمي بين يدي أوروبا الغربية وحيث كان التاريخ نفسه يمثل على اعتباره منافسة حرة بين دول كبيرة وصغيرة. وهو يفترض أنه مع «الكارثة التي نعانيها نحن الأوروبيين، والألمان بالخاصة، وسوف نستمر بعد طويلاً في معاناتها، فإن كل من احتفظ بآرائه عن الأشياء كائنة ما كانت سوف يرى بكل وضوح أننا في ختام مرحلة من التاريخ، هذا التاريخ الذي كانت أوروبا الغربية هي التي تقرر به بصورة جوهرية» (٢٤٩، ص: ١١).

ان القدرة الكمونية التاريخية عند شعوب أوروبا الغربية تنضب، وعظمتها ومجدها شيان من الماضي، فهي تفقد القدرة على الفعل التاريخي المستقل؛ ان مركزي التاريخ العالمي ينتقلان نحو الشرق إلى ما وراء الأطلسي حيث تشكل دولتان جبارتان، قطبان حقيقيان يجتذبان إلى فلكهما شعوباً أخرى وبلداناً أخرى. وتستطيع أوروبا الغربية أن تحافظ على استقلالها وأن تستمر في البقاء في الصراع العملاق الاقتصادي والسياسي، وربما العسكري، بين العملاقين الجديدين إذا هي وجدت في ذاتها الإرادة من أجل «تجدد روحي وأخلاقي». ان عليها ان تشكل نطاً جديداً للانسان يجسد هذه الإرادة وهذه الصفات الروحية والأخلاقية. وهذا التحذير موجه الى ألمانيا في المحل الأول.

والمنعطف في تطور أوروبا الغربية التاريخي هو، في رأي فيبر، القرن التاسع عشر (نصفه الأخير) الذي يصفه «بمرحلة بداية الانحلال» للثقافة الأوروبية (٢٤٩، ص: ٢٣). ويوفق فيبر بين هذه الظاهرة و«صعود الجماهير» ودخول شرائح عديدة من الشعب والقوى الفاضية والعفوية التي كانت محتبسة في أعماقه إلى مسرح الفعل التاريخي. لقد طبعت الجماهير المتحركة هذا القرن بطابعها: ان انفجارات ثورية مزمنة تعقب مجرى الزمان الهادئ والمنتظم. وتتالى هذه الثورات في صخب في الصناعة وفي العلم وفي التجارة؛ فالحياة بالذات في انتفاضة شاملة، والثورات تهز العلاقات الاقتصادية والاجتماعية. ولقد استهلت زيادة سريعة في السكان، الأمر الذي حرض بدوره التقدم العلمي والتقني وأدى إلى تقوية الاتجاهات الامبريالية في سياسة الدول الأوروبية. ويتشكل ائتلاف



وثيق بين الرأسمالية عاتية المجرى والصكرية. وتتوسع التجارة، وتخلق وسائل جديدة للاتصالات، وتضيق الأرض وتصبح مزدحمة وغير مريحة.

وكان لصمود الجماهير عواقب أروع من ذلك في الميادين الاجتماعية والروحي والاخلاقي. فحركة الحرية التي بدأت مع الثورة الفرنسية انخرطت في درب خاطئة، اذ جعلت تتطور من الديمقراطية الى نزعة المساواة واشتراكية التسوية والفوضى. وانهارت أعمدة الحق البطريكي. وتفاقم الاشتقاق بين العصب والجماعات الاجتماعية المختلفة (يعني بعبارات أخرى أن الصراع الطبقي اشتد بين البورجوازية والبروليتاريا)، وتفككت الوحدة الروحية والأخلاقية بين الأمم. وجاءت الماركسية وتعاليمها عن التناحر بين الطبقات فزادت من عمق هذه الهوة.. وابتعدت السلطة والسياسة تدريجياً عن الذهن وعن الفكر كي تغلثا في آخر الأمر من أي اشراف عقلائي وخلقي. وزاد دور الدولة بصورة هائلة، فأصبحت قوة غريبة تكتفي بذاتها وتسحق ما لدى الانسان من مبادرة خلاقة فردية. واتخذت ظاهرة التسوية أبعاداً تبتعث على القلق، وجاءت أزمان سيطرة الكتلة غير الشخصية للتفاهة لقد نفس المجتمع الاوروي من الداخل، وهو ناضج من أجل الكارثة.

وكانت الحرب العالمية الأولى نذير هذه الكارثة، أما الحرب العالمية الثانية فقادت الى حافة السقوط في العدم. وفيبر يجهل قوانين التاريخ الموضوعية وقواه المحركة، ويجهل بالتالي الأسباب الاجتماعية الاقتصادية الفعلية للتظاهرات الثورية للجماهير الشعبية في القرن التاسع عشر والطفرات الثورية الجذرية في القرن العشرين، هذه الطفرات التي سجلت قيام عصر جديد في تاريخ العالم، عصر انهيار الحضارة البورجوازية بثلاثيها العليا وقيمها، الأمر الذي من الطبيعي ان يبدو من حيث هو كارثة في نظر المنظر البورجوازي.

ولا ينجح فيبر في تجاوز الأفق المحدود للتصور البورجوازي عن العالم، وهو لا يستطيع ولا يريد ان يحجي بالترحاب فجر التاريخ الفعلي الذي بزغ على كرتنا الأرضية في اكتوبر ١٩١٧؛ انه يبكي في وداع مرير غسق العشية، نهاية التاريخ السابق الذي لم يكن في واقع الأمر إلا ما قبل تاريخ الانسانية، كما يرى ان المرحلة التاريخية السابقة انتهت، بيد أن المرحلة الجديدة لم تستقم بعد

بصورة متينة ويدعو، قبل فوات الأوان، الى عرقله انتصارها باستعادة قدرة الغرب الثقافية والروحية السابقة.

وبما أن فيبر عاجز عن فهم الماهية الحقيقية للنزاعات الاجتماعية فهو ملزم بتمثيلها بعوامل ثانوية تتقدم الى الصف الأول من الوجود التاريخي. ولا تحاول فلسفته الاجتماعية ان تفهم مجرى التاريخ إلا انطلاقاً من التقدم المحقق في صيرورة الثقافة ومن درجة الوعي التاريخي القائم، المقرر بعوامل روحية وسياسية والمطابق لفرائز الانسان العاقلة.

وفي تصور فيبر ان التاريخ الاوروي المتوقع هو تاريخ ما يسميه الانسان الثالث\*. وتنقسم هذه المرحلة التاريخية الى طورين: الطور الأول («الثابت») يغطي جزءاً من التاريخ يساوي حوالي خمسة آلاف سنة، أما الطور الثاني («الدينامي») فيستمر منذ ٨٠٠-٩٠٠ سنة لبداية الألف الثانية قبل عصرنا حتى القرن التاسع عشر. ومجرى التاريخ خلال الطور الأول بطيء وهادئ مثل مجرى نهر في سهل ولا يغطي الا مساحة ضيقة من الكرة الأرضية محدودة جغرافياً بأوروبا الغربية والشرق الأدنى. ولم يعرف نهر التاريخ طوال هذا الطور إلا فيضاناً واحداً، في القرون الثامن حتى الخامس قبل عصرنا، إبان الهلينية («من هوميروس حتى العدمية السفسطائية») في العصر الذي عادت فيه الحضارة الأغريقية، بعدما بلغت مستواها الأقصى، بكل هدوء الى مجراها السابق. وخلال الطور الثاني يتعاضم على جناح السرعة نسق ومدى الفعل التاريخي، وبصورة خاصة خلال السنوات المائتين أو الثلاثمائة الأخيرة\*\*.

وأما القرن التاسع عشر، هذه المفصلة التي تسجل بداية انحطاط الحضارة الغربية، هذا القرن الذي «ينبغي التغلب عليه»، فيعتقد فيبر أنه لا يمكن فهمه

---

\* في رأي فيبر إن الإنسان الأول هو إنسان نياندرتال، والإنسان الثاني هو الإنسان العاقل، لمرحلة الثقافات البدائية، أما مرحلة الانسان الثالث فتبدأ قبل حوالي ٦٠٠ عام.

\*\* يقترح فيبر في كتابه الإنسان الثالث أو الرابع تقسيماً مختلفاً نوعاً ما؛ فالطور الأول يزداد بحوالي ٥٠٠ سنة، حتى القرن السادس عشر، والطور الثاني يتطابق مع القرون الأربعة التالية. ولا يجوز أن نبحت هنا عن تناقض بالنسبة الى المخطط السابق، بل بالأحرى المزيد في دقته.

إلا من حيث هو « نتيجة السنوات الثمانئة من التطور السابق له ، هذه السنوات التي وجد الغرب ذاته خلالها ». ففي سياق هذه السنوات الثمانئة ، حيث أصبح الغرب قادراً على توجيه التاريخ ، تطورت في الوقت ذاته بذرة دماره الذاتي. ففي هذه السنوات بالضبط نشأ وتظاهر « الشيء الأكثر جوهرية وخصوصية في تطور أوروبا » وحدث « انطلاقه بدءاً من منطلق يدعو الى المفارقة في واقع الأمر ومعقد بصورة غريبة ، ألا وهو انتقاله من عقائدية لاهوتية وفلسفية جامدة الى حرية الفكر » ، الأمر الذي يتفق مع خرق في « الطبيعة غير العقائدية لوجود الانسان ». ويرى فيير ان مثل هذه الخروق يجب ان تظل في المستقبل « نجوماً تدل على تبدلات عميقة في التوجه عمقاً » (٢٤٩ ، ص: ٢٣-٢٤). ومهما يكن من شيء ، فان القرن التاسع عشر الذي يشكل امتداداً لحركة القرون السابقة يقدم الى معاصرنا وجهه الثاني ، وجهه المظلم.

فالتطور الجارف للصناعة والتقنية والتجارة ووسائل الاتصال والعسكرية ، الخ ، هذا التطور الذي يميزه ، يطرح بصورة مغايرة مسألة معنى الوجود. ان الانسان يبدأ من جديد في فقدان ذاته ، كما يفقد فرديته الخاصة ، إذ هو يُسوى ، يضمحل في الكتلة ، ينحل في « الكل الاجتماعي » ويصبح دمية القوى العمياء للتقنية ولماورات دعاية جاهيرية موجهة بصورة واعية. ويبدأ عصر تاريخي جديد ، عصر « الانسان الرابع » ، الانسان المنتصب للمستقبل الذي يحرم نفسه وجوده من أي معنى. ويرسم فيير عنه لوحة قائمة ومرهقة. فهو لا يؤمن بطابع موضوعي لمسيرة التاريخ ، لكنه يريد أن يظل واقعياً وألا يسلك سلوك الزرافة بالانسياق مع حلم ساذج عن براء عجائبي للداء العصر. انه يقترح صنع ما تمليه « الدرجة الحالية من الوعي » فقط ، وانطلاقاً من ذلك يجدد برنامجاً للعمل يظل برنامجاً وهمياً خالصاً لأن صاحبه لا يعترف بالسياق الموضوعي للتاريخ.

لا بد في سبيل حماية الحضارة الغربية و« قيمها الكبرى » من الكارثة الآتية من إنقاذ الانسان الذي يخلقها (من المفروغ منه أنه ليس كل واحد خالفاً للحضارة ، بل ذلك وقف على ممثل « عظيم » وبارز للنوع البشري يوحد مع الانسان عامة) ، انقاذه من التسوية ، من التكتيل من جهة واحدة ، وتوجيه طاقته الخلاقة نحو « التأثير الاجتماعي » ، نحو « تأنيس » الكتلة البشرية من جهة ثانية.

ان من واجب الانسان الغربي ان يجد السبيل الذي يؤدي الى ذاته وان يغوص في « الأعماق المتسامية » التي « يجب ان تُكشف من جديد أمام باصريته منذ الهاوية المغفورة لهذه المرحلة الانتقالية الرهيبة التي يجيها فيها ». ويقر فيبر بأن السبيل الى « الأعماق المتسامية » للغرب لا يمكن وصفه إلا بصورة جزئية، ذلك أن هذه الأعماق تتجاوز المنطق بطبيعتها و« لا يمكن حشرها في أي اطار منهجي ». وفي اعتقاده ان الكتب - الموجزات أو المرشادات - لا تفيد في سبيل فهم الوضع الراهن في علاقته بالأعماق وراء المنطقية للوجود الغربي، بل لا بد من « أبحاث حاقنة » تبحث على حركة في اتجاه العمق (٢٤٩، ص: ٢٢-٢٣).

وهنا يتوجه فيبر بأنظاره الى نيتشه الذي خلق أمثلة لا مثيل لها من « الآثار الحاقنة »، هو « المفكر ذو الأبعاد العملاقة » الذي « شعر بأنه مدعو الى تحويل جميع القيم والذي كان يملك قدرة نسيج وحدها على التعبير عن مستوى فكري أعلى واستطاع أن يمارس تأثيراً حاسماً في الوضع غير المستقر « للانسان المعاصر. ان للظاهرة نيتشه « طابعاً عمومياً »، فهو « يكشف عن عظمة فكرية من الصعب مضاهاتها بالنسبة الى أي من عمالقة الفكر الآخرين: ان لدينا فيه الشخصية الأشد بريقاً والأكثر فردية من بين جميع الشخصيات الفلسفية »، لدينا فيه « الناطق الفكري باسم القدر ». وفي القرن التاسع عشر، هذه المرحلة حيث الشريحة الحاكمة، المتنفذة في المجتمع الأوروبي، وعلى الأخص في ألمانيا، المفتقرة الى الفكر والى الايمان برسالتها، ما كانت تستطيع الاضطلاع بمسؤولياتها المستقبلية حقاً وفعللاً وقد فقدت القدرة على اتخاذ القرار وعلى المضي قدماً، حصلنا به « على ارادة فكرية جديدة توجهت بالضبط الى هذه الشريحة وعرفت كيف تحدثها » (٢٤٩، ص: ١٣٧، ١٣٨).

وعلى أي حال، فان تعليقات على هذا القدر من التحمس « للظاهرة » نيتشه ما كانت تعمي فيبر. فلا بد أن نشير الى أنه لا يكاد يواجه الواقع وجهاً لوجه ويعمل على تطبيق صيغ نيتشه عليه حتى ينقص من قيمتها. ذلك أن الموقف الأنسي الذي تنهض في الأصل عليه نظريته الاجتماعية لا يمنحه الحق في السكوت عن السمات المتطرفة لفلسفة نيتشه وعن ضد أنسيته الصارخة. وهكذا ينتهز فيبر الفرصة، وهو يسجل أن أعمال الفيلسوف الأولى مشربة بنقد « البورجوازيين

الصغار المثقفين» ويشاطره آراءه كلية، فيبين أن نيتشه كان ينظر الى مسائل التربية وإغناء الفكر، وكذلك الى القضية الفكرية عموماً، من وجهة نظر أرستقراطية، وهو حين يفعل ذلك يقع تحت تأثير «الخوف من الديمقراطية العامة». ولا يتحمس فيبر «لعمق زرادشت»، ولنفوره من بسطاء الناس، ولا يشاطر نيتشه حقه ضد «جميع أشكال التحويل الديمقراطي والأنسي في عصره»، وهو يدين إسباغ الشاعرية على القوة الوحشية، والمكيافيلية، والنزعة البيولوجية المتبدلة، ومحاولات رد الاعتبار الى الحكم المطلق الاقطاعي والعبودية، كما يدين بعض «المبالغات» الأخرى التي وقعت النيتشوية فيها. بيد أنه يقتصر مع ذلك على ادانة التطرفات من دون جملة نظام «مراجعة القيم». فليس نيتشه خصماً بالنسبة إليه، بل رفيق في الأفكار، بله أكثر من ذلك، فهو معلم وني حدس الداء الأساسي لعصره ووضع له تشخيصاً صحيحاً: العدمية. وحتى إذا كان التعبير عن أعراض هذا الداء يتم بصورة فظة أحياناً، وبجزم «شجاع»، بل بشيء من الصفاقة من حين لآخر، فهي تحدد عامة بصحة تحمل على الدهول... وحتى إذا كان مجرى الداء يوصف أحياناً بأخطاء يؤسف لها، دون التعليل العلمي المناسب، فالتشخيص لا جدال فيه البتة... وحتى إذا كان هذا التنبؤ بالمستقبل مغلوطاً في التفاصيل، فقد عرف ان يخمن خلف الليل البهيم للقرن التاسع عشر مجيء «الظهيرة الكبرى»...

ولنلاحظ قبل كل شيء، دون الدخول في جميع ألوان الخلافات التي لا شك فيها، جماعية المبدأ في تصور الظاهرة التاريخية وقواها الحركة عند فيبر وفي مخطط نيتشه. فكلالها ينطلقان من مبدأ أن الغرب يعرف مسبقاً عظمتة التاريخية وأن المرحلة المعاصرة (بالنسبة الى الغرب على الأقل) هي مرحلة من الانحطاط، والفسق، والانهار. ويتفق فيبر كل الاتفاق، بالنسبة الى الأمور الجوهرية، مع تشخيص داء العصر كما وصفه نيتشه، سواء في الأسباب التي يشير إليها (الفكرية والايديولوجية والاجتماعية) أو الوصفة التي يقترحها من أجل مداواة هذا الداء المستعصي. وصحيح أن آراءهما تتباعد بشأن البرهة التاريخية التي من المناسب تحديد بداية هذه الأزمة بها: يعود نيتشه بها إلى بداية القرن الثامن عشر وأواخر القرن السابع عشر، بل أبعد من ذلك، حتى المرحلة الأخيرة

من عصر النهضة الذي يشتمل في رأيه على عدد كبير من الأعراض البينة للانحطاط ويجعل دورتها في مرحلة الثورة الفرنسية؛ ويعود فيبر بها إلى أوائل أزمة النصف الثاني من القرن التاسع عشر، في مرحلة الثورة البروليتارية الأولى. لكن مهما يكن هذا الفارق أساسياً فاننا نواجه في الحالتين نفس الشكل المُمثل لتأويل الواقع الاجتماعي، الذي يعكس مرحلة محددة، وإن تكن عريضة جداً، وهي مرحلة دخول الجماهير الثورية النشطة متعاظمة العدد باستمرار دخولاً فعلياً ومحسوساً الى الابداع التاريخي، وذلك في صورة سيكولوجية محددة، في صورة الخوف من «التدجين الممدن»، من التظاهرات الديمقراطية والثورية «للعامة» والحضيض الشعبي. وحتى اذا كان فيبر لا يشاطر نيتشه تماماً (من وجهة النظر الاجتماعية) «نفوره» من بسطاء الناس، فهو يحاول تسويغه سيكولوجياً مع ذلك، منوهاً بأن نيتشه لم يكن «م شاهداً يتذوق رطوبة الظل»، بل لقد جعل رسالته ان يؤكد على خطر «انحلال» النخبة الفكرية وأن يفتح أمامها أفق المستقبل. ان أعماله «دعوة الى الارادة والشجاعة والاندفاع»، عودة الى «نقط الوجود الديونيزيوسي».

ويرى فيبر ان فضيلة «معلمه» الرئيسية هي مناداته «بطبيعية الوجود» (ومن المفروغ منه أنه لا يوافق على هذه «الطبيعية» إلا بالائتلاف الوثيق مع «تربية الفكر» و«انضباط الفكر» ويدين التطرف القاسي عند نيتشه). فنيشه هو ذلك الذي أعاد اكتشاف ما تتسم به الحياة من مظهر قائم ومأسوي وملتبس على الطريقة الديونيزيوسية،، هذا المظهر الذي نسيه عصره الليبرالي. وكانت هذه «البشرى الديونيزيوسية، المتعارضة مع أسلوب الوجود البورجوازي للثلاث الثاني من القرن التاسع عشر، مجد ذاتها رداً للاعتبار ضرورياً جداً لفهم الحياة فهماً عميقاً، وهو الفهم الذي طواه النسيان، ولتعريفها من حيث هي صاحبة مظهرين محتومين: المضيء والمظلم» (٢٤٥، ص: ١٥٨-١٥٩، ١٦٠). ففي سبيل إمادة اللثام أمام الانسان عن كل عمق وجوده وسره والعمل على عبوره حاجز المستبقات الأخلاقية، كان لا بد من جملة «أكثر طبيعية» و«أكثر بساطة». ويبدو أن فيبر لا يلاحظ الأعماق الاجتماعية للنيتشوية، بل هو يعالجها في مظهرها الروحي والفكري والأخلاقي، واصفاً إياها بأنها «عَرَضُ للأوضاع

الروحية للقرن التاسع عشر السائر في سبيل الانحطاط . انه يرى قوة جذبها في التأويل « النبوي » لعصرها ، هذا التأويل الذي يؤكد انه مسوغ كلياً ... في احتجاجه الجامع ضد عصره الخاص وأوهامه العاطفية عن السعادة والازدهار العموميين . « ان الابتذال المسيخ للمجتمع البورجوازي المثقف في تلك المرحلة ، هذا الابتذال الذي ناضل نيتشه ضده وحيداً على وجه التقريب ، قد كان بحيث لم يلاحظ ولم يشأ أن يلاحظ مظاهر الوجود السلبية » . ويستطرد فيبر : « فيما يخص المرحلة الفعلية للثمانينات ، فقد كانت بالفعل راغبة عن المعرفة أو الاقرار بأن الألم يمكن ان يكون من ماهية الحياة وبأن عملية انشاء الجديد كانت بصورة دائمة ألماً ودماراً في الوقت نفسه » ( ٢٤٥ ، ص : ١٨٤-١٨٥ ) . ولقد رمى نيتشه بكل جسارة في وجه « عصره السطحي هذه الحقيقة العميقة المعروفة جيداً في عصر دانتي وميكل أنجلو وشكسبير » ، لكن « التي بذلت المحاولات الحماسية لاختفائها في القرن الثامن عشر » وطواها النسيان كلياً في « إعصار تقدم القرن التاسع عشر » ( ٢٤٩ ، ص : ١٨٥ ) .

وينعت فيبر « بالمأثرة الكبرى » هذا التأكيد الجسور المباشر للموضوعة القائلة ان الألم والعذاب ينتسبان الى الحياة بالذات ولا يمكن فصلها عنها . بيد أن نيتشه ليس رائداً في هذا الميدان ، بل لقد أثبت شوبنهاور ذلك بكل جلاء ، ومن المؤكد أنه كان أول مفكر بورجوازي يميز بكل وضوح الجوانب السالبة للمجتمع الرأسمالي . وعلى أي حال ، فقد توقف في منتصف الطريق محتتماً بدرع التشاؤم : كان يدعو الى الفرار من هذا الواقع القائم والى الاستغراق في تأمل المرء لأناه الخاصة . أما نيتشه فقد قام بالخطوة الحاسمة التالية : قال « أجل » بكل حزم للمظاهر القائمة والشيطنانية للرأسمالية ، ولم يكتف بتصويرها على اعتبارها الحالة « الطبيعية » والأزلية للوجود البشري ، بل « أسسها » على الصعيد الكوني من حيث هي ضرورية لمواصلة الحياة والعلو بها ، وبذلك خلق نوعاً من الدفاع غير المباشر عن الاستثمار الرأسمالي . ويبدو أن فيبر يقبل كلياً هذا المثال ، إذ هو لا يتحدث عنه إلا بصفات التفضيل .

لكن الشيء الاساسي لا يستقيم في النعوت . ففيبر يشاطر كثيراً في المبادئ النظرية لمنطلق النيتشوية التي تقول ان جوهر الحياة استغلال وارادة قوة . ولا

يقتصر على التأكيد دونما مواربة على أن كل الاشياء الرهيبة والمقيبة والشرطانية لا تنفصل عن الحياة بالذات، بل يقر (مع بعض القيود طبعا) بأن « غريزة السلطة » والرغبة في الاستغلال مشتملتان على حد سواء في خصائص الحياة وهما صفتان للحياة لا تنفصلان عنها، وتشكلان على الصعيد الاجتماعي القاعدة الخفية للنضال الذي لا يحدد بين الشعوب والدول في سبيل السيطرة وفي سبيل تحقيق أهدافها التوسعية في الاقتصاد وفي السياسة. والأكثر من ذلك أن فيبر يتجه بصورة مطلقة الى قبول التأويل الطبيعي والنسي للعالم كما تقدمه النيتشوية من حيث هو صيرورة من خلال ارادة القوة، من حيث هو « صراع متواصل لقوى متصالحة بصورة مؤقتة ومساءة كميات القوى » ومتصورة من حيث هي « شيء شبه حي ». والحياة « ليست إلا حالة خصوصية من هذا النوع من الصراع ذات علاقة بظاهرة التغذية. وكل بنية للحياة هي تراتب من هذا النمط » لمراكز السلطة أو مراكز القوة (٢٤٩، ص: ١٦٤). وهو يرى أن هذا التأويل لا يتناقض البتة مع الصورة الميكانيكية الطبيعية عن العالم المقبولة من العلوم الطبيعية في ذلك العصر، « وان حاول ان يستعيز عن ميكانيكية العلوم الطبيعية والحتمية والسببية بالصيرورة التي لا وجود لسواها »، المماثلة لصراع المصالحات المؤقتة لارادة القوة (٢٤٩، ص: ١٦٦). وهذا بالذات أدخلت الى « المظهر الرهيب والميت للعالم » دينامية لم يسبق لها مثيل يبدو أنها كانت تتكهن بالاكتشافات التي سوف تعقب ذلك في العلوم الطبيعية.

وفي رأي فيبر أن عذابات الوجود الانساني وآلامه، والاستغلال وارادة القوة من حيث هما شكلان طبيعيان وأزليان لتظاهرة الحياة المعبرة عن مظاهر الوجود القائمة والشرطانية، قد انكشفت على أوضح صورة في الفاشية. ومن المفروغ منه ان فيبر لا يميل، وهو يقرر ذلك، الى تحليل الشروط الاجتماعية لظهور القومية الاشتراكية وانتصارها في ألمانيا وفي غيرها من البلدان. فهو يرى أن هذه الأسباب فكرية ومعنوية خالصة، وعنده ان سيطرة الفاشية مرحلة تاريخية في صراع قوى الوجود القائمة والمضيئة، لحظة انقسام في توازن فعلها، وذلك من جراء انعدام « الانضباط الفكري الصارم » في العضوية الاجتماعية موضوع البحث، وهي لحظة غير متوقعة وبنت الصدفة الخالصة. ذلك



«اضطراب غير منتظر» يستشعر فيه «بتصفيق الجناح المشؤوم لقوى الظل الشيطانية»، الظفر المؤقت «لقوى الوحشية البدائية وغير الخاضعة للإشراف»، ومن الواجب تصورهما من حيث هي «حلقة اتصال» بين الإنسان والحيوان المتوحش (٢٤٩، ص: ٢٢٥-٢٢٦). ولقد تكهن نيتشه بمثل هذا الوضع، واستشعر امكانيته، ولهذا السبب لا يقتصر على كونه «عرضاً لأزمة عصره الفكرية»، بل هو «رجل القدر» أيضاً.

ومهما يكن من شيء، فلا يستطيع فيبر إلا أن يأخذ هنا على نيتشه «التشويه المتطرف» لصورة الوجود الطبيعية. فنيتشه الذي تحفزه الرغبة في فتح عيون معاصريه السطحيين على الحوافز القائمة وغير الخاضعة للإشراف لدى الحياة في جميع أشكالها وسائر تظاهراتها ينسى في اندفاعه الشعري الأشكال الحركة المعارضة للحياة ويتركها في الظل، بل يرفضها أحياناً، وهي الأشكال التي تشكل القيم الثابتة للعالم الغربي، بحيث أن تصور ارتفاع الحياة الداعي الذي بناه، كائنة ما كانت أهميته النظرية، يتهاوى «تحت ضربة مطرقة حميته كمؤلف». ففي رغبته الشبحية في تدمير «عالم المفاهيم المجرد» الذي شيدته فلسفة القرنين السابع عشر والثامن عشر وخلعه عن عرشه بأي ثمن كان لا يمتنع عن رفض «قيم الوجود الملازمة والمتسامية» المدفونة تحت هذا العالم المجرد ويهمل «الانسانية الفاعلة للمسيحية» ومثلها العليا وتناجها التاريخية.

ومن المعروف أن نيتشه، من وجهة النظر الصورية، يعتبر الحياة صراعاً أزلياً بين مظاهر الوجود السالبة والايجابية، لكن المظاهر الايجابية عنده لا تقل فوضوية وجوفاً عن المظاهر السالبة، وهو يشدد بعناد على طابعها العنيف في تعريفاته للحياة؛ وبالفعل، فليست الحياة إلا استغلالاً واضطهاداً واستملاكاً. ولذا فإن فيبر، وهو يشير الى «طبيعة الوجود» ولا يستبعد عنه مطلقاً الاستغلال على اعتباره صفته غير القابلة للتقادم، يحس مع ذلك أنه ملزم، وهو ينطلق من مثله العليا المسيحية الديموقراطية والانسية والمجردة، أن ينحرف عن مبادئ الحياة المضيفة والايجابية و«الالهية». فاذا «نحن لم نعرف حتى الآن العنصر المتسامي» إلا من جانبه الرهيب والسليبي بصورة رئيسية على حد تعبير نيتشه، فإن في مقدورنا الآن أن نتعلم ونرى أن «خلفية الوجود» تملك أيضاً مظاهر

إلهيسة من حيث هي محياه الثاني (as ihr zweites Angesicht) . ونرى على أي حال ان المظاهر الالجابية للحياة تُدفع الى المستوى الثاني عند فيبر أيضاً، وأنها ليست محيا جانوس هذا الأول، بل محياه الثاني، وهي مغتربة جداً بالنسبة الى الانسان المشخص حامل الحياة بحيث لا تخضع لأية خاصية أساسية، بل هي لا عقلانية وغير قابلة للادراك . وهو يعلن أننا لا نستطيع ادراكها إلا إذا تمكنا من رفع الستارة التي تخفي مجال القوى الميتافيزيائية. لكن كيف تمثل هذه المجالات الميتافيزيائية؟ وما هي؟ لم نعط ان نعرف ذلك، ذلك أنها « ما وراء المنطق » (٢٤٥ ص: ٢٢-٢٣).

ان في النرد، حب مضطرب غير. قوى غالبية رسلوية تشارب بصورة -حررية. وبما أنها « تجسيد طموحات سطحية وموضوعية وفكرية وذهنية أو غير خاضعة للاشراف حياتياً، فانه يمكن ان يكون لذلك التناوب أصل وبائي، أن يأتي من الخارج، بتدخل مثل هذه القوى الموضوعية من حيث هي غالبية في الوجود. لكن يمكن ان يحدث من الداخل أيضاً، بتأثير حوافز باطنة، بواسطة تشكل فعالية حيوية موجهة نحو هدف محدد ». ويستشهد فيبر بالواقع الألماني للسنوات الأخيرة، وبالتحولات التي أصابت الألماني المتوسط خلال هذه السنوات. « ان ما عرفناه على اعتباره انحرافات رهيبية في الخلق عند الألماني المتوسط من النمط الذي كان سائداً في ألمانيا في هذه الأزمان الأخيرة (يعني مرحلة الفاشية - المؤلف) قد جاءت من الخارج بتدخل قوى شيطانية. ان قوى مغلوقة قد أصبحت غالبية واستولت على القسم الأعظم من الشعب الألماني وشوّهته بصورة رهيبية، ويجب علينا ان ندافع عن أنفسنا ضد تدخل جديد من جانب هذه القوى وأن نحجي في الوقت نفسه القوى التي ماتت على وجه التقريب عند الألماني المتوسط ونرد الغلبة اليها » (٢٤٥ ص: ٢٢٤-٢٢٥). ويرى فيبر ان هذا لا يجوز الآن أن يأتي من الخارج، بل من المضمون الداخلي للفكر الألماني، بواسطة تبرير شخصي، بالتربية وانضباط الفكر. إن على الألماني في اليوم الراهن، بالتربية والانضباط الذاتي، ان يهدى ويروض بصورة شعورية في ذاته القوى الغريزية المظلمة والشيطانية، فاتحاً الطريق أمام انتصار المبادئ المضيئة والالهية.

مثل هذا التصور يمكن ان يشكل أساساً كافياً من أجل نزع العقلانية عن

العملية الاجتماعية التاريخية ومن أجل خلق الخرافات الاجتماعية، وعلى الأخص من أجل طمس الأصول الاجتماعية السياسية والاقتصادية الفعلية للفاشية. فنحن لا نصادف هنا أدنى تلميح الى ان القومية الاشتراكية ولدت من الواقع الألماني البورجوازي، والى أن بذورها تواصل الانتاش في الرأسمالية الاحتكارية المعاصرة. فلا دور للرأسمالية هنا، بل القومية الاشتراكية انتصار، إذا شئنا، للقوى السرية التي لا تفسير لها، هذه القوى التي تبسط سيطرتها على الشعب في المحطات المأسوية من التاريخ حين يتحطم التوازن في الصراع بين مظاهر الوجود المضيئة والمظلمة. وانه لمن السهل بواسطة مثل هذا البناء النظري، شاء فيبر أم أبى، حذف جميع شروخ الرأسمالية وجميع جرائم الفاشية السابقة والقادمة على حد سواء، لأنه اذا ما استعادت السيادة، عند منعطف ما من التاريخ، القوى المظلمة للحياة والفرائز النائمة عند الانسان الوحش، فليس في وسعنا بالطبع ان نفعل شيئاً. هكذا صُنِع الوجود.

يجتاز نيتشه وفيبر، بصورة متوازية، جزءاً كبيراً من الدرب المؤدية الى الانسان، أو بصورة أدق إلى المثل الأعلى للانسان والى المثل الأعلى الاجتماعي بصورة عامة. ونقطة انطلاقها هي نفسها أيضاً. ان الانسان المعاصر يصبح حقيراً، وينحل، والنمط الانساني يتحول الى التفاهة، والانسان الحالي يجب تجاوزه. وصحيح أن فيبر ينتقي عامداً خصائص ملطفة ومخففة كي يحاول من جهة واحدة ان يقوم الانعطافات المفاجئة في الطريق النيتشوية المؤدية الى الانسان المتفوق، وكى يعرض من جهة ثانية مثله الأعلى الخاص الذي لا يستأنف نيتشه دائماً وفي كل مكان، لكن يتطلب غطاء سلطته انه لا ينكر، ذاتياً على الأقل، على كل فرد، حق إذا كان ممثلاً للجمهور، الحق في تأكيد شخصيته، بل يرى على النقيض من ذلك أن مثل هذا الحق ملازم للانسان، وأن مثل نيتشه الأعلى اذا فهم جيداً يوجه الفرد في هذا المنحى. ومن وجهة النظر هذه فان ما يعنيه ليست فكرة الانسان المتفوق بقدر ما هي عقيدة الانسان « النبيل » الذي كان نيتشه يحلم به. وفي اعتقاد فيبر ان « البشر النبلاء » هم الذروة التي يجب على كل انسان ان يتوق إليها، لكن لا يستطيع الجميع بلوغها، لأن النبيل نتاج « الانضباط » و« التربية ». وهو يقبل بالتعاريف موضوع البحث كطريقة لطرح

القضية ويسمح لنفسه بالألا يكون على اتفاق مع المعنى الذي يمنحها إياه مؤلف زرادشت الذي كان « الانضباط » بالسمة إليه إعلاء لارادة القوة عند « النبلاء » وكانت « التربية » في نظره تكاثراً شعورياً (وقسرياً)، مثبتاً في الأجيال المقبلة، لهذا النمط من ارادة القوة فوق الجمهور، فوق العامة. وانطلاقاً من مثل هذه الفكرة عن الانضباط والتربية يظهر عند نيتشه مفهوم تأكيد « المشروع الجديد » المتصور من حيث هو « نبالة جديدة في مجتمع متراتب » مقدر لها أن تصدر الأوامر وأن تحكم، يعني مفهومًا معناه العودة الى « نظام للحكم المطلق الاقطاعي في شكل ظاهر أو كامن » (٢٤٥، ص: ١٤٩-١٥٠).

ويعني فيبر على أكمل وجه أن مثل هذا البرنامج الاجتماعي، وهو « خليط أصيل من النفاق والمكيا فيلية يتخذ فيه كل انسان «متوسط»، فضلاً عن العامل، دور المادة الخام»، هو برنامج أرستقراطي ومناهض للديموقراطية، لكنه يعتبر مع ذلك أن مقولتي الانضباط والتربية يحاييتان، إذ تتظاهر فيهما، فيما يرى، « رؤيا » مظهر جديد للمستقبل. إنها الشرطان الضروريان من أجل إعلاء روحي وذهنى للنمط الانساني فوق الثقافة، من أجل تربية نخبة فكرية قادرة وحدها في عصرنا الدينامي والمتدهور في الوقت نفسه على وضع معالم من أجل تطور الانسانية المقبل وعلى التحول بذلك إلى « شارع المستقبل ». إن تعاليم الأخلاق « الطبيعية » « للنبالة »، رغماً عن جوانبها السالبة، أسهمت في « الاستعاضة عن الثقافة المثقفة، المترهلة، التي تسود وقد احتذت النظارات » بنيتات انسانية جديدة وفتية تملك « فائضاً من الصحة » وتملك صفات الفكر والنفس التي تقود الى التخلي عن العبارات الجوفاء في سبيل فعالية لم يسبق لها مثيل.

ويبدو أن فيبر لا يلاحظ أن الفاشية حاولت تشكيل قواتها الصدامية بروح هذه الفعالية التي بشر بها زرادشت، لكنه يضطرب بصورة واضحة من رهاب الجمهور غير المقنع عند نيتشه، هذا الرهاب الذي يحاول مع ذلك تسويفه أو على الأقل التخفيف منه بالاشارة الى أن جذوره بعيدة عن كونها سياسية أو سوسيولوجية، بل هي سيكولوجية ليس غير، ألا وهي التوق الى عمق ومدى النفس والفكر. ويؤكد فيبر أن نيتشه نفسه لم يكن على احتكاك مطلقاً بالجههير

وبماهيتها الفكرية الخاصة، بل كان يستقي المفاهيم المتعلقة بها في الشريحة المثقفة المحيطة به. ولقد توصل الى مثله الأعلى عن « النبل » الذي يتطلب من أجله عاطفية البعد بمشارته هذه الشريحة بالضبط. ان المقصود عنده هو المطلب المكرر باستمرار « لهوة » أعمق ما يمكن تفصل بين الناس « المتفوقين »، « النبلاء »، وبين الجماهير التي يتحدث عنها مستخدماً تعبير « القطيع ». وتلك هي النقطة الأشد خطورة في فكرة الانسان المتفوق والمخالفة الأشد خطورة مع الحوافز الذاتية لشاعر الانسان المتفوق نفسه. وتنشأ خطيئته عن تصويره الجماهير عامة من حيث هي « مادة للنقل » ليس غير، من حيث هي شيء لا شخصاني على صعيد النفس والفكر، بينما هي في واقع الأمر عامل دينامي وفعال في أية عملية تاريخية أو فكرية.

ومهما يكن من شيء، فان فعالية الجماهير تتحقق في رأي فيبر بواسطة الفعالية الخلاقة للنخبة. ويبدو أن التاريخ يشهد على أن النمط المتوسط لأناس شعب معين في قرن معين يبنى دائماً على أساس « إشعاع » فكر النخبة ونفسها على الجمهور. وبقدر ما يكون فعل هذه الشريحة المميزة بالفكر أشد في الجماهير يكون نمط الانسان المتوسط أعلى، وعلى العكس من ذلك بقدر ما يكون النمط الانساني أعلى تكون تلك الشريحة أعظم اتساعاً، وبالتالي فان مثل هذه المبادلة المتبادلة تزيد من امكانيات تكوين النخبة وتربيتها. ويصح هذا بالنسبة الى جميع التشكيلات الاجتماعية وجميع الأزمان، وبالحرى بالنسبة الى عصرنا، عصر الحركات الجماهيرية العريضة. ولذا ليس ما هو أخطر على عصرنا من دعاية عاطفية البعد وحفر الهاوية. ويقرر فيبر ما يلي بصورة قاطعة: « هذا يعني في الوقت الراهن دعاية الانتحار بالنسبة الى النخبة. فلسوف تفجر عاجلاً أو آجلاً من جراء هذه الدينامية الاجتماعية كما حدث للارستقراطية القديمة صاحبة الامتيازات ». « ولن نستطيع أن نجد في عصرنا الطريق إلى إعلاء فكر الجماهير ونفسها والى استقرار النخبة القومي إلا في تركيب للجمهور والنخبة المتنامية بحرية انطلاقاً من الجمهور » (٢٤٩، ص: ١٩٤). وإذا حذفنا ذلك تعرضنا للسقوط في الوهم. وينسب فيبر الى هذا النوع من الرؤى الشبكية فكرة انتقاء وتربية « سادة الأرض الجدد » الذين هم « المنتجات نصف المنتهية للانسان

المتفوق». ويتساءل: «أئمة امكانية بالنسبة إلينا وبالنسبة الى البشر عامة لتقديم البشر المتفوقين على اعتبارهم أفضل من أولئك الذين قدمهم القدر لنا حتى الآن في التاريخ؟ أفي وسعنا أن نتخيل بشرياً إنساناً يتفوق على شخصيات بارزة مثل دانتي وميكل أنجلو وشكسبير ورامبرانت وغوته؟... اعترف بأن في ذلك من المجازفة ما فيه. ان هؤلاء الناس... قد بلغوا كمالاً عظيماً بحيث ان جميع خصائص برنامج نيتشه، سواء أكانت تتعلق بالبشر المعظام أم بالبشر المتفوقين، تبتهت بالمقارنة معهم. ان البشر «المنارات» الذين يبحث نيتشه عنهم والذين يريد خلقهم قد وجدوا لحسن الحظ. وما يجب أن نفعله هو الاعتراف بهم بصفتهم هذه، واستخدامهم كمنارات... الأمر الذي يتيح لنا أن نعثر على معلمنا الباطن اذا نحن لم نصادفه في درب أخرى» (٢٤٩، ص: ١٩٥).

ولا يتغني فير الارتفاع الى القيم المضبة للمخيلة، بل يفضل رتبة الاصلاحات الكبيرة والصغيرة للمجتمع البورجوازي القائم، هذا المجتمع الذي اكتسبت فيه الجماهير (قد نأسف لذلك لكن لا بد من أخذه بعين الاعتبار إذا شئنا أن نكون واقعيين) ثقلًا مختلفاً كل الاختلاف عن الثقل الذي كان لها في عصر نيتشه. انه يقدم برنامجاً الاجتماعي الخاص، آخذاً هذه العوامل بعين الاعتبار. ومن المفروغ منه أنه يدحض التحويل الاشتراكي لعلاقات الملكية، لكنه ينادي في الوقت نفسه بتطور «منهج» للاقتصاد، هذا التطور الذي يمنح الجميع ضماناً للعمل والوجود والرخاء. وانه ليحاول آخر الأمر أن يبرهن على أن العامل المعاصر يبقى، حتى في شروط النظام الرأسمالي وأغلال الاوتوماتية، انساناً وشخصية وحارساً غيوراً لحريته الخاصة، «حارساً لانسانيته المعطاة بصورة متسامية» (١٤٩، ص: ٢٦٢). ان علاقات السيادة والخضوع قانون صميمي للوجود لا سبيل الى زعزحته: فليس مجتمع استغنى أو يستطيع ان يستغني عن شريحة مدعوة الى القيادة، عن نخبة تمثل من حيث هي «مركز للبشرية»، ان غرض الحكومة يستقيم في تأنيس هذه العلاقات، يعني في آخر الأمر «تأنيس» الرأسمالية.

ويرفض فير صراحة أي اقتراب طبقي من النيتشوية. فعنده ليس بشير الانسان المتفوق إلا خصماً «لوجود الكاذب في عصره»، بالرغم من أنه يربط هو

نفسه هذا «الوجود الكاذب» بصعود طبقة محددة تاريخياً، البروليتاريا، ولا يخفي كراهيته لمثلها العليا الاجتماعية التي تعبر الاشتراكية عنها. وحين يسجل نيتشه المتطلبات المقررة تاريخياً لهذه الطبقة يتخلص من ضرورة تحليل «المسألة الاجتماعية» التي يعتبرها عاقبة للانحطاط («أعطي العامل كثيراً من الحقوق»). ويتطرق فيير الى القضية من وجه آخر: فعنده ان «المسألة الاجتماعية» نتيجة لانفلات «غريزة المغامرة». ومن هنا كانت الفوارق، بل التناقضات فيما يبدو، في طرق حلها. فنيتشه يطالب بالاجراءات الأشد تطرفاً، بل الدكتاتورية، كي يكبح الحركة العالمية، فيما يقتصر فيير على الحد من «غريزة المغامرة». انه يستند «بإنسانية» أصحاب الأعمال بالذات ويحاول التغلب على قسوة نيتشه وتطرفه بتصور لا يقل وهماً عنه عن مجتمع بورجوازي «إنساني» يجب ان يخص الدور السائد في القيادة السياسية والثقافية فيه «نخبة اجتماعية وفكرية» تجند من بين التكنوقراطيين. ففي اعتقاده ان النظام الرأسمالي يملك «قوة لا تنضب لتطور الخاص» والاتجاهات الخطيرة لا تكمن فيه بالذات بقدر ما تكمن في التحول البيروقراطي لادارة الدولة والاقتصاد والفكر، فهو يريد أن يتوصل الى تناسق اجتماعي شاعري في «الرأسمالية العالمية». وهكذا تظهر واقعية فيير من حيث هي طوباوية اجتماعية جديدة، وتظل قضية تجاوز العدمية مفتوحة. وتقوم هذه الطوباوية على تجدد نظري مشوه لبعض السمات الجوهرية لظاهرة انحطاط التكوين الرأسمالي واشتداد الأزمة العامة للرأسمالية في أعقاب الحرب العالمية الثانية وهي تنطلق من وجهة نظر الوهم الليبرالي البورجوازي الذي يدعو بالكلام الى التناسق الاجتماعي والى اشاء توازن بين القوى العالمية والذي يوصي في الوقائع بكبح النظام الاشتراكي بل طرده من المواقع التي يحتلها. ويصاب فيير بالهلع حيال منظور انتصار ممكن للشعب وللشغيلة (أو «للإنسان الرابع» إذا شئنا ان نستعمل مصطلحاته)، انتصار الاشتراكية على الرأسمالية، ويريد أن يعترضه بممارسة العنصر العفوي لدى الشعب (الفرائز المتدلة، «المادية» للحضيض الاجتماعي) بكل «القوة الثقافية والروحية» للغرب، وبتعبئة كل «الفعل الاجتماعي» في سبيل لحم («تأنيس») الكتلة البشرية.

## ١٢ - ارادة القوة أو مبدأ الارادة الشيطاني. ف.ج. فون رانتلين

ينعت ف.فون رانتلين تصوره الفلسفي «بالأنسية المأسوية». ان فكرة الأنسية المسيحية في مجتمع مغترب كل الاغتراب مثل المجتمع الرأسمالي لا يمكن إلا ان تحمل طابعاً مأسوياً، وبالحاصة في ذلك اللون القائم حيث تبرز الاورثوذكسية المسيحية بالنيشوية التي تفسر مأسوية الوجود الانساني بالقانون «الكوفي» لارادة القوة. وصحيح ان رانتلين لا يفوت الفرصة للتأكيد على خلافه مع هذا التأويل بمجموعه، ومع ذلك فاذا هو انخرط في المساجلة مع النيتشوية فليس غرضه أن يقهر فلسفة «مراجعة جميع القيم»، بل بالأحرى أن يستخلص من غلافها اللفظ غالباً «بذوراً خصبة» يرميها في تربة حرثها التومانية الجديدة. وانه يستند في المقدمات النظرية لتصوره عن العالم والطبيعة والانسان لا على التقليد المسيحي «التوماني الجديد» وحده، بل على الأفكار «الاساسية» لنيتشه وشبنغلر، وجزئياً كلاجيس، معتبراً أن هؤلاء المفكرين لم يقطعوا صلاتهم مع هذا التقليد. وهو يصفهم بأنبياء دينامية «خالصة ومتواصلة» وارادة القوة، السباقين الى التعبير على أكمل وجه عن «عقيدة الفوضى في عصرنا». وأما نيتشه، فان نفوذه على الفلسفة المعاصرة كبير جداً بحيث نصادف في الأغلب، بصورة لا ارادية، بعض الأشياء التي تخصه بالذات لدى مطالعة هذا العمل الفلسفي أو ذاك. «ومهما يكن من شيء، فان الكثير من أفكاره العميقة والموفقة في عصرها تفقد من قيمها من جراء تطرف مبادئه الأساسية. وانه لمن الخطورة بمكان أن تقع مقطعات متناثرة من أفكاره بين أيدي أناس يفتقرون الى الخبرة» (٢٢٠، ص: ٥-٦).

ولذا يجد رانتلين نفسه ملزماً بتحويل القراء غير الخبيرين في الفلسفة عن هذا الخطر بتقديم تفسيره لهذه الأفكار الذي هو تركيب للتومانية الجديدة والنيتشوية والذي ليس هو خليطاً آلياً بل وحدة وثيقة وحية. ان فكرة مؤلفات نيتشه الأولى عن الصراع بين المبدئين المظلم (الديونيزيوسي) والمضيء (الأبولوني) للحياة محفورة بصورة عضوية في التأويل الكاثولي التقليدي عن وجود العالم. ذلك أن



هذا التأويل (وهذا ما يصعب دحضه)، وكذلك عاطفية تأكيد الحياة في فلسفة نيتشه، يعلم أن «نحب ما لا غنى لنا عنه». ان حب القدر هو الحب الأخير بالنسبة الى رانتلين أيضاً. وفي اعتقاده ان هذه الصيغة تنطوي على «الطريقة الشجاعة في السلوك التي نادراً ما تصادف في الوقت الراهن» والتي «تريد أن تقول «أجل» جسورة لكل واقع الوجود» مهما يكن رهيباً وفاجعاً (٢٢٢، ص: ١٨٩).

ويرى رانتلين أنه ينبغي البحث عن التربة الملائمة لفلسفة نيتشه في شروط وخصائص تطور فكر العصر الجديد (الذي يعود تاريخه الى أواخر القرن الثامن عشر وأوائل القرن التاسع عشر)، وهو العصر الذي ضاعت فيه الوحدة الوسيطة بين الحياة والفكر والذي عمد فيه الفكر الفلسفي اما لتكريس نفسه كلياً لدراسة منطقية وذهنية وذات توجه رياضي خالص صوري الروحية واما (انطلاقاً من شوبنهاور بصورة خاصة) للاستغراق أكثر فأكثر في دراسة بيولوجية ارادوية للواقع، منفصلاً بذلك عن دراسة الفكر العميقة والمتسامية. وكانت عاقبة هذا الازدواج، هذا الانفصال بين الحياة والفكر، انخفاض الايمان بالله وبالقيم الموضوعية والأزلية للثقافة المسيحية، ونهاية سلام الانسان الباطني وامتداد التشاؤم والذاتية والعدمية. وفلسفة نيتشه هي العرض الأبرز لهذا الداء. فقد فهم بعمق أعظم من أي مفكر آخر المأزق الذي انتهت إليه الطريق الصورية والمنطقية البدئية للفكر المعاصر وركز انتباه الفلسفة على الهجوم الدينامي والجموح لقوى الحياة؛ لكن بما أنه لم يفهم المسيحية، بل رفضها، هذه المسيحية التي تتيح أعماقها المتسامية وحدها الوحدة المتناغمة بين الجسدي والروحي، بين الحياة والفكر، فقد خلق لنفسه المصاعب في البحث عن الحقيقة وعن قيمة الوجود. لقد توقف في منتصف الطريق. ولا بد من الاستمرار. وتستهدف جهود رانتلين انتقاء موقع متوسط، فهو يحاول، متبعاً صفات القديس توما الأكويني الذي يشكل الانسان بالنسبة إليه مركز الامكانيات الجسدية والروحية، ان يركب من جديد وأن يؤكد وحدة الحياة والفكر، وحدة الايروس واللوغوس.

ويريد رانتلين ان يتجنب المنطقة الخطرة بافتتاح امكانيات جديدة في نوع

من التحالف بين التومانية وفلسفة الحياة، وذلك بتضمينه النواحي الإيجابية للنيشوية في دستور الإيمان الفلسفي للكاتولية. انه يرفض بصورة قاطعة التيار البدئي للفكر الفلسفي، «الصوري والمنطقي»، والعقلاني بصورة أدق. ذلك أن هذا التيار، حين يستجد بكل قوة العقل والخير والعدل، يخلق في الانسان صحراء قبل أن يفرغ هذا الانسان ذاته بذاته. وتغطي هذه الصحراء جميع الأشياء بظلمها الخطير والهدام والمسوي. والتيار الثاني الحيوي الارادوي، بالرغم من انه يفتتح آفاقاً «هائلة» وأعماقاً «لم يسبر غورها»، لا يخصب الصحراء أيضاً لا بذاته ولا باتحاده مع التيار الأول، فالهاوية ليس فوقها أي جسر. ويقول رانتلين: «حالما نباشر البحث عن دور الذهن الخالص، عن ضغط عالم القوى الغريزية أو عن وحدة كليهما، نجد أنفسنا أمام فراغ كبير. ويستولي الخوف علينا في الحال، فلا ندري أين نذهب ولماذا، ذلك أننا نتأمل الظلمة». «من الواضح ان الهدف يستقيم في اعادة التيار الثاني (يعني فلسفة الحياة لنيشه وشنغلر وكلاجيس الخ.) الى المجرى الذي تتبعه الفلسفة المسيحية، وفي صهرها في تيار وحيد. ان جميع آمال المستقبل مرتبطة بانبعث الفكر الذي نفهم منه «ارادة مرشدة بصورة شعورية». هل سينجح العالم الغربي في تجنب الانحطاط، أو أيضاً هل يستطيع الفكر أن يعطي «جواباً أخيراً عن طريقة تنظيم حياتنا»، ذلك هو السؤال الأساسي لعصرنا الجاد، هذا العصر الكوارثي (٢٢٠، ص: ١٤).

ويؤكد رانتلين من الوهلة الأولى تفوق الروح الذي لا جدال فيه سواء على الارادة الاستبدادية المكتفية بذاتها أو على العقل، على «الذهن الصوري»؛ وفيما عدا ذلك، وكما يناسب العقائد المسيحية، فالروح يتظاهر في شكل المحبة، «المحبة الروحية للعالم التي تتغلغل دون قيد أو شرط في ماهية الأشياء» (٢٢٠، ص: ١)، وإما يؤكد تفوق الروح على الارادة والذهن فهو يقصد ازالة «التهديد الذي يتربح رسالة الانسان الروحية». انه لا يشارك في الموقف الفلسفي الذي ينظر الى كل ما هو موجود من وجهة نظر صيرورة هيراقليطس أو الحركة في ذاتها، دون دافع يأتيها من الروح. إن عقيدة الصيرورة هي وجهة نظر الحياة بالذات، وظاهرة الصيرورة مؤسسة على دينامية لا محدودة ليس فيها من ثوابت إلا المقادير الكمية والطاقة المحسوبة. لكن القوة السرية والمثيرة للحياة،

مع مزاعمها الجازمة، تولد من هذه الدينامية على وجه الدقة. والانسان، وفقاً لطبيعته، لا يستطيع ان يؤكد ذاته ضد العالم الآلي والجسدي ودفع الوسط المحيط إلا بالارادة والفعل والنضال، ان النسق العام للوجود يجبره بتناقضات مستعصية ويفرض عليه قلقاً متصللاً، ويستحث هذا الانسان الى اتخاذ موقف تشاؤمي لكنه فعال مع ذلك حيال الوجود والى تبرير القوة والاقرار بشيطان الارادة. وهكذا فان تفوق الروح على الارادة لا يكاد يعلن حتى بيدي وجهه الآخر: فالروح يبدو على اعتباره شيئاً ثانوياً، نتاجاً للحافز، للانطلاقة (٢٢٠، ص: ٧). وبذلك يرد الاعتبار الى الارادة وتستعيد حقوقها التي لا حدود لها عملياً.

لكن ما العالم؟ انه مسألة تأويل. ليس العالم شيئاً سوى «(Nicht-Als)». فيما مضى كانوا يقولون: ليس العالم «شيئاً سوى المادة» (المادية)، «شيئاً سوى التطور» (الدارونية)، «شيئاً سوى حركة الروح» (المثالية الألمانية). ويؤكدون حالياً ان «العالم ليس شيئاً آخر سوى ارادة القوة». ويرى رانتلين ان هذا التأويل الأخير أعمق ويعبر بصورة أكمل عن ماهية «النفس الفاوستية» للانسان الأوروبي، ذلك أن وضعية هذا الانسان تتسم قبل كل شيء في عصرنا بالدينامية التي هي «تظاهرة للقوة في امتدادها غير المحدود»، «تظاهرة لقوة الأرض» (يعني القوى تحت الأرضية القادمة من أعماق الوجود الأرضي)، لعناد الانسان «الذي يؤكد نفسه من خلال ارادته الخاصة». وهذه الدينامية محتواة في القاعدة المظلمة، الغريزية واللاعقلانية، الديونيزيوسية والشرطانية للحياة التي ولدت حركتها الروح بالفعل. إن العالم هو آخر الأمر تيار من ارادة القوة، صيرورة أو «وجود خالص»، يعني وجوداً لا يشتمل على أي شيء صائر، على أية صفة مادية. ويؤكد رانتلين: «ليس شيء ما وراء الصيرورة». أئمة حاجة الى ادلة؟ إليكم الأدلة: مقتطفات واسعة من أعمال نيتشه وشنغلر وكلاجيس وجورج. لا وجود لأية مادة (في الشكل الذي تفهمها به المادية الحالية، يعني من حيث هي واقع موضوعي). لا وجود لأي ثابت من أجل القواعد الفيزيائية. وليس الواقع إلا التطور اللامتناهي لمقادير متحركة. ويؤكد رانتلين ان العلوم المطبقة الحالية تشهد على ذلك.

ويقدّم رانتلين عامداً « ثبات الوجود » على « دينامية الحياة والضرورة ». ان دينامية القوة أساس كل وجود، وهذا المعنى يمكن تماماً، في رأيه، الحديث عن دينامية جامعة ألهمت عقيدة نيتشه وكل فلسفة الحياة. « العالم مسخ من القوة التي تركز الحياة، ونشاط هذه القوة هو الحياة ». ويعتقد رانتلين ان صورة العالم تدرك جيداً في هذا القول لنيتشه، وذلك كما تقدمها الفيزياء الجديدة، وعلى الأخص لينز وغيره من العلماء الطبيعيين الذين برهنوا، كما يؤكد رانتلين، أن اي جسم هو حقل من التوترات الدينامية ومن الحاذية الأرضية، حقل كهرمغناطيسي وبيولوجي وفيزيائي وغير ذلك. ويضيف رانتلين بكل ثقة: ان مسألة الدينامية والثبوت هي « أحد أسرار الوجود الأعمق »، هذه الأسرار التي تدخلنا إليها فلسفة الحياة.

اذا انطلقنا من تفوق الضرورة على الوجود، من القوة على اعتبارها القيمة العليا للعالم وللحياة بالذات، من حب الدينامية واللاعقلاني المتناقضين، وأخيراً من حكم متشائم على الانسان وامكاناته، فان كل نظام للقيم يصبح نظاماً لارادة القوة، لاضعاف القوة (Die Machtordnung)، هذا ما يؤكد رانتلين دون ان يشك لحظة واحدة في أن مثل وجهة النظر هذه هي الأصح، أو بالأحرى الأكثر قبولاً. وصحيح أنه هو نفسه، حين يعترف بصحة مفهوم « ارادة القوة » من حيث هي قوة تصهر سائر العناصر الحية ببعضها، يفضل على هذا المفهوم عبارة Das Vollendungsstreben (ارادة التحقيق، الطموح إلى الكمال). ويقول ان نيتشه لم يخطئ البتة بصيغته: ألسنا نشاهد ارادة للقوة حتى في الهوى؟ ان مجال فعلها غير محدود حقاً، فهي تتغلغل في الطبيعة بأسرها، منذ الجزئيات البدئية حتى الكائنات الحية العليا، بل تتغلغل في الوجود الاجتماعي نفسه. ومن هناك يواصل رانتلين منحناه ويخلق الدائرة، عائداً الى تأكيد البدئي عن تفوق الروح على « القوة الخالصة ». انه يريد ان يلطف من قسوة الصيغة النيتشوية بالاستعاضة عن عبارة بعبارة أخرى. وهو يرى أنه يكفي أن نستخدم ذات يوم، بدلاً من « ارادة القوة »، عبارة « ارادة الكمال » كي نحصل في الحال على تراصف ليس مع القوة بل مع « الوجود الخالص »، وبذلك يدخل الى الوجود « المبدأ الروحي للتنظيم » (٢٢٠، ص: ١٣٣، ١٣٥، ١٣٧). وبما أن ارادة القوة

من حيث هي خاصية جوهرية للوجود تُسقط كذلك في جميع مجالات العلاقات الاجتماعية، فانه يستخلص من ذلك مطلب اللجم القانوني للأشكال اللفظة التي تتظاهر بها، وهو مطلب يمثل تقارباً مثالياً مع القانون الاجتماعي.

ويشدد رانتلين باصرار على «القرار المعتم» للوجود الذي ضاعفت من رداءته قسوة عصرنا والخاصية الجزأة والناقصة للعالم حيث «تقدم الكائنات الحية نفسها طعاماً لبعضها بعضاً» و«تحيا في خوف دائم على نفسها وحاضرها ومستقبلها» (٢٢٢، ص: ١٣٢). وفي اعتقاده أن هذا التنظيم للوجود يجد تعبيره الأنسب في صيغة ارادة القوة التي تعطي جواباً «مقتضياً وغير مقنع» على السؤال الأساسي لعصرنا. الا أنه من الواضح انه يخشى هذه الخلاصة غير المقنعة ويخفيها تحت صيغ قانونية.

ما السلطة، والطموح الى السلطة الذي «نكتشفه في جميع شرائح الوجود»؟ أخير أم شر؟ يجيب رانتلين قائلاً: «في رأينا، ليست السلطة في ذاتها خيراً ولا شراً... انها امكانية معطاة من الله. فمن الخطل اذن مقابلة السلطة بصفتها هذه بلحظة سلبية فحسب... فهي ضرورية أيضاً من أجل أي هدف ايجابي، ونحن مصيبون حين نبحث عنها كي لا ندع مصيرنا يفلت منا. وثمة مسألة حاسمة هنا: هل تعتمد القوة على الحق أم ان الحق على النقيض من ذلك يعتمد على القوة؟. ان موقفاً قانونياً ايجابياً مبدئياً يجب ان ينشئ القانون على الارادة دائماً، وبصورة أدق ارادة الدولة وشارعيها» (٢٢٠، ص: ١٣٤).

هذه النتيجة الأخيرة، اذا هي أخذت خارج السياق، لا يبدو أنها تثير اي اعتراض. لكن حقيقة القضية هي معرفة اية ارادة يعبر الشارع عنها وكيف هو يقدم وظائفها وأغراضها. ويرى رانتلين أن الشارع الذي يصف مبادئ وقواعد العلاقات البشرية في أي مجتمع، وبالحرى في المجتمع المعاصر، يجب ان يملك الشجاعة كي يفتح عينيه على العالم، يجب عليه ان يعلم أن في قاعدة هذا العالم تشابك أيضاً قوى جبارة وشرطانية كثيراً ما تتظاهر في صورة الشر. بيد ان الشر هو الغريزة الخالقة للعالم، وهو محرض للخير: انه يستحث الخير على الدفاع عن الذات وتحقيق الذات. وعظمة الشر وجبروته، وهو العرض الباعث على الخوف في عصرنا، قد تبيينها للمرة الأولى نيتشه ورد إليها الاعتبار. ان مأساة

الوجود الانساني يجب ان تعارض بموقف من « الأنسية المأسوية » ، « موقف العناد البطولي » ، الذي يوجه « أجل » حازمة وعزيزة الى كل ما هو موجود . ومن المفروغ منه أنه لا يعبر عن نفسه بمثل وضوح نيته ولا يملك شجاعته التي يحسد عليها ، لكنه يرى وظيفة الفلسفة في ضرورة مساعدة العالم « الهزأ » و« المشكوك فيه » و« الباطل » (يعني عالم الاستثار والمزاحمة الرأساليين) في المحافظة على فرحة الحياة وعلى جاذبية ومنظور وهميين في الوقت نفسه . ولذا لا يتبقى أمام رانتلين سوى الحديث عن أنسية مأسوية تثبت نظرها في الجميل ، في ما هو مرح وسعيد ، وما يبقى في هذا العالم الباطل حيث الأشياء جميعاً لا تستمر في الوجود إلا في شكل أجزاء » ( ٢٢٠ ، ص : ١٢٢ ، ١٣٠ ) .

ومن الواضح ان رانتلين لا يود أن يقدم القوى الشيطانية من حيث هي قوى للشر ليس غير: ان «القرار المظلم للوجود» لا يجوز أن يكون ليلاً مناوئاً يتمذر النفوذ إليه ولا هو ينتهي. وهو يرى انه يجب ان نفهم أن الشيطانية قوة فائقة فوق انسانية ذات وجهين، وهي تتظاهر سلبياً واجابياً على حد سواء. ويزين هذا كله بإحالات عديدة إلى غوته الذي الشيطاني عنده عنصر رفيع وسام من جهة واحدة، في الفن والدين، وشيء مفيستولي من جهة ثانية؛ وإلى دوستوفسكي الذي تمثل الشياطين عنده في صورة محرضات رديئة تارة وصالحة تارة؛ وإلى نيتشه الذي فهم، فيما يزعم رانتلين، شيطانية الحياة على غرار دوستوفسكي بالضبط، وذلك بالرغم من معرفتنا بأن الفيلسوف الألماني كان يضع الشيطانية ما وراء الخير والشر؛ وأخيراً إلى الدين الذي يتحدث كذلك عن شياطين صالحة وشريرة.

وحسب تصنيف رانتلين نفسه نجد في الواقع الحي خمسة أشكال شيطانية :  
**قبـلـ** الالهي (das<sup>1</sup> Vorgöttliche) والطبيعي (das Naturhafte) واللجي (das Abgründige) والهدام (das Zerstörerische) والشرير (das Böshafte) .  
وهذه الأشياء جميعاً ذات علاقات وثيقة وروابط محددة للسيطرة بين بعضها بعضاً. وتشكل الأشكال الثلاثة الأخيرة نوعاً من الدرجة الدنيا للشيطاني، ويمكن ان تمثل أمام الفكر الانساني في شكل أكثر وضوحاً ومباشرة من الشكلين الأولين، وضمن هذه الحدود يمكن ادراكها منطقياً أو حدسياً، وهي على أي

حال، حتى في شروط ملائمة، مهمة بالغة الصعوبة؛ والأشكال الدنيا للشيطانية تشكل خطراً على الوجود أكثر من الشكليات العلوية، ذلك أنها «تستتبع إبادة أكمل لكل ما يأتي من عل في العالم»، ما يأتي من السماء. وتستقيم ماهيتها في طموح أصيل إلى تحطيم كمال الوجود، إلى تفكيك «النظام الروحي التراتبي». وبالمناسبة، فنحن نصادف عند نيتشه أيضاً محاكمات عن أشكال الشيطاني العليا والدنيا لكنها غير مفصلة عنده).

ويقول رانتلين إن مبدأ الارادة الشيطاني الذي لا يقهر يجتذب الانسان نحو رغبة في السلطة «لا تبحث إلا عن ذاتها» ويدفعه على «الطريق الزلقة والممتصة» التي «تقود الى الضياع بالنسبة الى الكون الأخلاقي». إن سيطرته التامة التي لا تخضع لانضباط الروح تهدم الميدان إما لذهن صوري لا شعور له وإما لأهواء دنيئة، ومن جراء ذلك تدمر تناسق الروح والجسد وتكاملها الاهلي، وعندئذ ينفي الانسان نفسه، وقد حرم من مثله العليا عن القيم، في «الصحراء والقلق». والتشاؤم المعاصر عاقبة لهذه الشيطانية بالضبط. ولا بد للانسان، كي يتخلص من سلطان القوى الشيطانية، لا ان يعي نفسه من حيث هو كائن طبيعي فحسب، بل ان يجدد أيضاً موقفه الروحي والأخلاقي في هذا العالم، ان «يملك مرتبة معينة في الوجود» (٢٢٠، ص: ١٥٤، ١٦٩). ومن هنا هذه النتيجة: ان تحرر الانسان حيال القوى الشيطانية والقاضية عمل باطني لا يمكن تحقيقه إلا من قبله، ومن قبله وحده، بفعل حزمه وانضباط روحه الذاتي. ليس ثمة مخرج آخر. وبالتالي فان الانسان المنعزل، الفرد، يستطيع بعد ان يترجى في التحرر من تلك القوى. والانسانية؟ الجواب لم يعط بعد...

ويصف رانتلين المرحلة المعاصرة بمرحلة الحضارة المتأخرة، «مرحلة الدينامية الخالصة». بيد ان دينامية هذه الحضارة المتخلفة لا تضعف مطلقاً شيطان السلطة الذي هو في أساس الوجود، بل على العكس من ذلك. تثقل من نيره. الحضارة تفقر حياة البشر الروحية: فأشكاله النوعية وروابطه وابداعاته الروحية ليست في الطليعة بعد الآن، بل احتلت مكانها بدائل من الحياة الاجتماعية العملية؛ فحقل الفكر الصوري، الكمي والذهني، يتخذ أبعاداً مسيخة، والاقتصاد والسياسة يسيطران على جميع الأشياء. «بدلاً من العمل

والتربية البدنية والايروس والفن والشعر وقلق النفس والراحة نواجه الآن الكد والألعاب الرياضية والجنس والتقنية والنثر والعقل والذهن الصوري والضوءاء». ان التقنية تضطهد الانسان وتفرغ نفسه، والايمان يقصى من قبل المعرفة، والانسان يصبح أسير الدعاية والوسائط الجهايرية المتضخمة. وان «الفعالية العدمية» المتنامية تلقي الشك والسخرية على القيم المتسامية التقليدية وترمي الانسان في الهاوية القاتلة «للذة نشاط الأعمال الباطل والأبدي وسر الايمان في العدم وفي سلطان المعرفة التقنية (النقد والسلع والأسلحة)» (٢٢٠، ص: ١٦٢-١٦٣). إن العالم يُجرّ نحو الهاوية.

كيف السبيل الى ايقاف هذه الحركة؟ اين المخرج؟ يجيب رانتلين: في عودة الحضارة الى الثقافة. وهذه «العودة» يجب ان تؤدي الى فهم سليم لمبدئي الوجود الديونيزيوسي والأبولوني، الى النصر الحاسم للمبدأ الأبولوجي على المبدأ الديونيزيوسي، للفكر على الغريزة. وقد يبدو للوهلة الأولى ان هذا السبيل مضاد للسبيل الذي سلكه نيتشه حين أعطى ديونيزيوس الأفضلية. أفلا يزعم رانتلين أنه تلميذ الفيلسوف أبولون؟ كلا، بل هو يعين لنفسه مهمة أكثر تواضعاً: أنه يتبغي ان يركب في الاستسلام المسيحي «فلسفة» هذا وذاك، ان يجلب تصحيحاً للتصور النيتشوي عن وجود العالم حيث المظاهر المضيئة، الابولونية، للحياة تظهر في خطوط منقطة لا تكاد ترى. تصحيح وليس تجاوزاً.

ان ديونيزيوس وأبولون تشخيص لقوى الحياة وقوى الفكر، رمز فهم «حقيقي» للقيم؛ ان قتالهما الفريد يميّط اللثام عن مأساة الوجود الأزلية حيث الحب «تعبير عن خفقان قلب الانسان». ان الحب الديونيزيوسي والحب الابولوجي للوجود يشكلان توجهين لمعرفة العالم، وفي نقطة تلاقيهما ترفع الستارة التي تخفي أسرارهِ وتبرز امكانية فهم قيمته. ويقول رانتلين ان ايروس الطبيعة ليس هو «حب قوانينها بالمعنى الحكمي بل حب كل تيار قوة من وجودها الحي يضرب نبضه فينا». وتيار الوجود هذا يمكن ان يفهم إما من حيث هو «فعالية ديونيزيوسية وحياتية» واما من حيث هو «نظام روحي أبولوجي في جمال أشكاله» (٢٢١، ص: ١٤٠، ٧).

ان الموقف الديونيزيوسي حيال العالم هو «حب أسس الوجود الأولية»،



أسس « الكون بصفته هذه » ، « حب الصيرورة الأزلية التي لا هدف لها ، التيار الدينامي الأزلي الذي ينبجس من الأعماق اللاشعورية والضيقة » ، « حب أمانا الأرض » . والمعرفة الديونيزيوسية فهم حسي مباشر وغريزي للحياة يتغلغل في أسرارها المحظورة التي لم يعط العقل الانساني ان يخترقها: « كل عنصر ديونيزيوسي يتحقق في الأصل تحت غطاء الليل ، في الظلمات والفسق » . وهذا البلوغ لمنابع الحياة الخفية في ظلمة الليل هو حب الليل الأصلي . وفي ساعات السكون الليلي « يصبح الروح حراً ويسمع صوت الله القوي ويحس قربة » . ان أسرار المجالات اللاشعورية لا تنكشف إلا ليلاً .

المعرفة الديونيزيوسية هي معرفة الحياة كما هي ، الحياة عامة ، « في الشكل الذي تنبثق فيه إنطلاقاً من جذورها الألف » : ذلك أن العالم نفسه ليس سوى « حقل التعبير عن الحياة الخالقة جميع الأشياء » ، وعن « جمالها السخي » ، و« بريقها الفلسفي الأرجواني » . لا يمكن فهم الحياة إلا انطلاقاً منها بالذات ، هي قوة ، وجبروت ، وطموح ، وهوى ، وطاقة ، وصيرورة كونية ، ومجرى لا ينتهي ، وليست هي الروح الميت للتجريد .

ويستنتج رانتلين على لسان نيتشه: « الحياة هي الاله ديونيزيوس الخالق دائماً » ( ٢١٢ ، ص : ٢٥ ) . وصحيح أنه يُدخل (خلفاً « لتلميذ ديونيزيوس » ) الى مفهوم الحياة بداية مطلقة ، « ارادة الهية » من حيث هي السبب الأولي والمحرك للوجود ، لكن الفيلسوف المسيحي يظل هنا أيضاً ، دون ارادة منه ، وثيياً على غرار جميع أنبياء الانفعالات الديونيزيوسية . ويبدو أن « النظام الالهي يفسح المكان عنده « لحب الفوضى » .

ولا نتعجلن على أي حال استخلاص نتيجة حاسمة . فلا يجوز أن ننسى أن رانتلين يعتبر « الديونيزيوسي » من حيث هو « أس » الوجود حيث توجد أيضاً بصورة ملازمة إمكانية الانتقال الى المجال الأعلى ، مجال الروح ، تحت شارة أبولون . وهو يقول أن الايروس | الديونيزيوسي « يقدم في سائر مظاهره الحسية مضموناً روحياً رفيعاً » ، وفيه تجتمع « تيارات الأرض والسماء » ، وهو « يتأمل من خلال الظلال الليلية للأشياء القدرة اللاهبة للصور » . إننا نغيز في ظل الليل

فجر الغداة. ومن الواضح أن رانتلين يريد أن يتجاوز التصور النيتشوي الديونيزيوسي للوجود باستعادة حقوق الإله أبولون على أكمل صورة، وهي الحقوق التي تغاضى نيتشه عنها حين وضع أسس فلسفته، وحين يفعل ذلك لا يلتجئ إلى الوسائط النظرية للأرثوذكسية المسيحية فحسب، بل يستنجد أيضاً بوسائل فلسفة الحياة التي أوضحها شبنغلر وكلاجيس وغيرهما من تلامذته. لزم مدى نجاح هذه المحاولة.

هناك اذن طبقتان أو مجالان أو شكلان للحياة: الشكل الطبيعي (الديونيزيوسي) والشكل الروحي (الأبولوني)، قوة الفرائز العمياء والروح الذي يدركها - ديمونيزيوس وأبولون اللذان تتظاهران في الأغاني من حين لآخر. خصمان يتصارعان وكل منهما يطمح إلى السيطرة التامة على حقل الوجود. لكن رانتلين ينذرنا بأنه ربما ليس المقصود هنا استقطاباً أو تناحراً بين الطبيعة والروح، بل مظهران لكل واحد: فالروح يقود من قاعدة الوجود إلى ذروته، وفي صعوده يمنح «جميع الأشياء الموجودة معناها الموضوعي الخاص وشكلها الأساسي». وأنه ليجد في الوجود «تفوق الحتمية الدالية للنظام والقيم». وأنه يمكن التعبير عنه إما من حيث هو عنصر لا شخصاني وروحاني، من حيث هو «بنية أساسية ملازمة لكل ما هو موجود»، وإما من حيث هو «فكر ذاتي يفهم غريزياً»، قادر هو نفسه على فهم معنى الأشياء أو منحها معنى (يعني أن الروح لا علاقة وثيقة له بالنشاط الذهني والعامل للانسان الذي يدرك العالم، وهو ليس بالنسبة إلى الذات إلا فعالية حكم). ليس الروح في علاقة إلا مع ذاته. إن الروح هو ذاته (Geist ist Selbst) (٢٢١، ص: ٦١ - ٦٢). وكان لا بدّ من أجل هذه الحجة الأخيرة (إن كان ثمة حجة هنا) من العودة مائة عام إلى الخلف، إلى كيركيفارد.

والايروس الأبولوني للروح، في تعارض مع الايروس الديونيزيوسي، يدعو إلى «الأعالي المضئنة»، يعلن عن «طابع أساسي ومصعد للوجود الأدق والأتمى». ويمكن تشبيه هذا الصعود بارتقاء درجات برج حتى قمته، وخلال هذا الارتقاء، في المستويات المختلفة، منذ الأسس حتى الذروة، تكتسب النفس الانسانية قدرة على الشعور بخصائص العالم الجديدة أبداً. وهذا التوجه نحو الأعالي يلهم العالم، وفي هذا الوحي الروحي المتدرج يُكتسب الروح الكامل،

« الله الذي يحيا في الذروة، في المجال السماوي المحرّم » . (٢٢١، ص: ٦٢).

هكذا يبلغ رانتلين الدرجة الأخيرة من هذا البرج الذي يؤدي الى السماء، وينكشف أمام نظرتة الملهمة الأفق اللامتناهي للوجود، فيرى العالم يولد من أعصار التيه، غاصاً بالتناقضات والصراع، وبالصدامات الأزلية بين النور والظلمات، بين النهار والليل، بين الراحة والاضطراب، بين الضحك والدموع، بين الشجاعة والعجز، بين الهناء والحشية، بين الفرح والألم، بين الحياة والموت. وفوق المجال الأدنى لأهواء الليل القائمة والغرائز التي تحركها ارادة القوة الشيطانية يخلق الروح النير والمضيء الذي يتغلغل في كل كائن حي، والذي هو السلطة العليا للوجود، الواقعي حقاً وفعلاً (das Eigentliche Wirkliche) الذي يدين له ما هو طبيعي وجسدي بتأسكه الباطن ووجوده (٢٢١، ص: ٩٧). وفي هذه الحصيلة، في هذا التناغم بين النور والظل، بين الطبيعة والروح، بين الجسدي والروحي، يكمن السر العظيم للوجود. ومأساة عصرنا الدينامي الناقص بفيضانه الرهيب من العقلانية والحساب والتقنية تستقيم بالضبط في انفصام هذا التناغم العمومي في مصلحة القوى الطليقة والشيطانية، في مصلحة حيوية فظة مختلطة بالارادية. ومن هنا كان الهدف: توسيع مجال الروح، والاتجاه الى فوق، الى الواقعي حقاً وفعلاً، الى إحياء الروح. ذلك أن هذا الروح وحده (من دون المعرفة العقلانية والعاقلة) يستطيع أن يدرك ويثبت « الثروة الحاسمة بالقيم لكل موجود »، وأن يفسر الماضي والحاضر ويسلط النور على المستقبل.

ولكن ذلك مجرد انعكاس مثالي ونظري للقضية كما تمثل في فكر المفكر. كيف يحاول تحقيقها في الممارسة؟ ما معنى إحياء الروح في الواقع المستقل موضوعياً عن حوافزه المثالية؟ إن رانتلين يشدد بصورة مقصودة على الطابع الارستقراطي للفكر، قائلاً ان الفكر يتطلب موقفاً ارستقراطياً. ولذا فان المبدأ الذي ينادي به، « المبدأ الروحي للتنظيم » (وبالأحرى في إسقاطه على المجتمع) يفترض في منطلقه بنية مترتبة، تنظيماً للوجود في مراتب... ويتظاهر الترتاب في شريحته الدنيا الأرضية، من حيث هو إخضاع للقوى الشيطانية العفوية، من حيث هو طموح غريزي عند كل ما يحيا الى التملك والتجاوز،

وأخيراً من حيث هو ارتقاء ذاتي للحياة. والروح يرتفع هو الآخر بدرجات (مثل البرج الذي يقود الى لا نهاية السماء). ويتغلغل الاشراق الروحي في النفس الانسانية بقدر ما يرتفع الانسان درجة فدرجة. وبقدر ما تكون الدرجة التي بلغها أعلى يكون أفقه أوسع. ولم يعط الجميع أن يرتقوا حتى درجة واحدة. فالغالبية تبقى تحت، عند أسفل البرج، والقليلون فقط، البعض، المختارون من الروح، « النبلاء »، هم الذين يرتقونه، مرتفعين فوق « الجمهور »، فوق « العامة ». والروح لا يطلق المجال إلا لارادتهم وحدها.

هذا الارتقاء للتراتب بصورة متدرجة يقود رانتلين (مع بعض القيود بالطبع) الى نبي الفكرة النيتشوية عن « البشر المتفوقين »، عن « سادة الأرض ». اجل، فالانسانية السائرة نحو خلاصها باحياء الروح يجب أن تتوجه نحو « البشر المتفوقين »، هؤلاء البشر أصحاب الفكر الرفيع و« النبيل ». لكن الفيلسوف الكاثولي يشر بتراتب « انساني »، ولا يتفق مع حكم نيتشه القاطع بأن « قسوة الممجى الذي يحتقر اللباس الروحي تقابل في قوتها الحيوية نمطاً انسانياً أعلى ». ومهما يكن من شيء، فانه يتوجه بأنظاره نحو « السادة » (die Herrenmenschen) ويرجى في إرادة السلطة عندهم وفي قوتهم الروحية... وانه ليرفض أية محاولة لنعت نيتشه باللا أخلاقي، ففي رأيه أنه يتضح بعد التحقيق أن لا أخلاقية نيتشه بصفته هذه « تحتقر كل انعدام للانضباط لدى الشاعر ». إن « للبشر المتفوقين » أخلاقهم « المتفوقة ». ويقول رانتلين، مكرراً كلمة فكلمة تقريباً مبادئ « أخلاق السادة »، ان « الانسان المتفوق » يجب أن يعتمد على الوعي بمسؤوليته وكرامته، وبعاطفية البعد والسيطرة على الأهواء؛ وهو ما يعطيه الحق في الأنانية، والمكر، والثأر، والقسوة، ولذة التدمير، والكذب، والارتياب، وهي جميعاً تعد فضائل له. « سيد الطبيعة هو ذلك الذي يعرف أن يأمر » (٢٢٠، ص: ١٣٩٠ - ١٤١).

إن تأكيد وتسويغ تنظيم عالم ومجتمع مترابطين على أساس الارستقراطية وعاطفية البعد (وان يكن بالاستنجد بقوانين الوجود « الكونية » ومقاصد الله) يشكلان من دون ريب العنصر الأوضح الذي يتقارب فيه مبدئياً تصورا نيتشه

ورانتلين، وعلى الأخص حين يتطرقان الى الفلسفة الاجتماعية. ولا يقتصر ذلك على رانتلين وحده، بل يتناول عدداً كبيراً من الفلاسفة الكاثوليين. وبذلك فمن المفروغ منه أن عقيدة نيتشه تزور؛ إن «لوائح القيم الأخلاقية» التي رسمها تقدم من حيث هي معيار للأخلاق المحتواة ماهيتها في المسيحية التي لا تحذف مطلقاً «النظام الطبيعي» للوجود، بل تقره في استسلامها من حيث هو قانون الهي، دونما تدمير أو استياء. «ذلك ان الرفيع يظل رفيعاً في الازلال الارادي، ومثل ذلك الدنيء والنبيل والعام والقوي والضعيف والمريض والصحيح». ان الانسية الحالية غريبة عنه في عاطفيتها التي تتضمن «اتجهاهاً الى التسوية» (٢٥٣، ص: ٦٢، ٨٤، ١٣٢). ويترتب على هذا القانون أن الأدنى يجب أن يخضع للأعلى. إن العلاقة الفامضة «الأعلى - الأدنى»، الخاضعة لفكرة الاستسلام المسيحي من حيث هو أساس كل جماعة اجتماعية، لا تضيف أو تحذف شيئاً من مضمون الصيغة القاسية «السيد - العبد» التي كان نيتشه يؤكد عليها. إن مآلها واحد.

### ١٣ - الأنسية الطبيعية. ك. لويث

مما لا ريب فيه أن مفهوم «الأنسية» هو المفهوم الأكثر شيوعاً لدى الفلاسفة البورجوازيين. فجميعهم تقريباً «أنسيون» في الوقت الراهن.. وانهم ليلقون من خلال زجاجات «الأنسية» الملونة نظرة راجعة على تطور الفكر الأوروبي وتاريخ تطور التفكير الفلسفي الأوروبي (والعالمي)، ولا يستثنون نيتشه من ذلك بالطبع. إن فلسفته تُبعث وتُشر في الأغلب من حيث هي أنسية جديدة لم تفهم ولم تكتشف حتى الوقت الحاضر، وهو تأكيد متهور جداً ويستحيل البرهان عليه بدراسة موضوعية. فنيته نفسه سخر من جميع تظاهرات الانسانية والأنسية، معتبراً اياها دلالة على فكر بورجوازي صغير ورمزاً لانحطاط الحياة اليهودي المسيحي. بيد أن الشيء الهام ليس هو الكلمات والمبارات بل حقيقة «مراجعة جميع القيم» الخاضعة للأمر الجازم الخاص بارادة القوة الظافرة. ومع ذلك يمنح نيتشه مرتبة الانساني، و«الانساني الحقيقي»، مؤسس شكل جديد للأنسية، ما يزعم أنه الأنسية الطبيعية، الطليقة من أي حب متصنع لدى الانسان، أنسية

طبيعة الانسان الحقيقية والمطابقة لمتطلبات العصر الحالي، عصر « الانحطاط العمومي »، الخ.

كيف تمثل هذه الأنسية « الطبيعية » كما يجسدها أنصارها الحاليون، لا أنصار النيتشوية الذين لا حصر لهم، بل الفلاسفة الذين يزعمون الأصالة في التفكير النظري، ومع ذلك يؤسسون حتى درجة ما آراءهم « الأنسية » على سلطة « السائل الكبير »؟ لندرس تصور ك. لويث، جامعين ملحوظاته عن هذا الموضوع، هذه الملاحظات التي ينثرها بأرجحية في أعماله التاريخية الفلسفية المكرسة لنيتشه وغيره من الفلاسفة، وكذلك أفكاره التي يعرضها بصورة منهجية في دراسات متخصصة. وليس هذا التصور أصيلاً في حقيقة الأمر، لكنه لا يعدم بعض الأهمية على الصعيد الذي يعيننا.

إن لويث نقيض للمؤرخ، وهو يتمسك بحزم بوجهة نظر طبيعة أزلية وثابتة للانسان، ويعتبر أن مثل هذا الموقف البدئي مؤسس بصلابة من قبل ديلشي وشيلر وهايدغر وغيرهم. ونيتشه بالطبع. وهو يدعم هذا البيان باستشهادات ومقتطفات موافقة يُستخلص منها تقرير شامل، مؤقت جالياً لكنه جازم حتى الدرجة القصوى: لا يشكل الانسان خطوة الى الأمام بالمقارنة مع الحيوان، فهاية الانسان تتحول، لكن طبيعته لا تتحول، فهي باقية في القرن العشرين وفي العصر الذري القادم كما كانت في القرن الخامس قبل عصرنا أو في مصر القديمة؛ ليس الانسان إلا « إنتقالا »، « جسراً » يقود الى الله أو الى الانسان المتفوق. ويستعمل لويث حرف العطف « أو »، لكنه يعطي الأفضلية هو نفسه لشيلر، كما يتضح من الحالة الراهنة، ويستطرد مستشهداً به: الفارق بين الانسان والحيوان لا يقوم في تفاضلها البيولوجي بل في حقيقة ان الانسان يرتفع حتى الله؛ والفارق بين انسان يبحث عن الله وانسان لا يبحث عن الله أعظم بصورة لا متناهية من الفارق بين الانسان والحيوان؛ ولا يبقى الانسان كما هو إلا بفضل تدينه، بفضل اتخاذه موقفاً بالنسبة الى الله. ولا يمكن أن يكون الأمر خلاف ذلك، ذلك ان الانسان خليفة الله، مثله كمثل الطبيعة بأسرها، الحية والميتة على حد سواء. ويقول لويث: « أما ان الانسان والعالم موجودان، فهذا ما نراه ونعرفه؛ اما ان جذورها تفرق في إرادة خالقة لألوهية مجهولة، فهذا ما يستحيل رؤيته ويجب

الايان به « (٢٠٣ ، ص: ١٨٣). ويمكننا على أي حال أن نقنع في وقت لاحق بأن حرف العطف «أو» لا يشير هنا الى متناوبة، ويكون من الأصح أن نستبدل به حرف العطف «و».

الانسان قبل كل شيء كائن طبيعي، كائن من الطبيعة، ونستطيع هنا الاستغناء عن الاعتراض أولاً ما إذا كانت عبارة «قبل كل شيء» لا تعني «في آخر الأمر» (وهو ما يترتب بالضبط على تأملات لويث الواسعة لكن الغامضة جداً)، وثانياً ما إذا كان هذا الفيلسوف مستعداً لقبول الأفكار العلمية عن الطبيعة بصفتها هذه. وبالفعل ماذا يمكن القول عن طبيعة الانسان اذا لم يعط حق الآن جواب عن مسألة *natura, rerum, natura naturans*، وإذا كان العلم، بالرغم من جميع مزاعمه، لا يعرف ما هي الطبيعة نفسها؟ «ان جذورها غامضة ودمها أبيض كالحليب». والطبيعة لم تحقق أي تقدم منذ هوميروس، وآخر عبارة كبيرة عن الطبيعة لفظها نيتشه في القول المأثور لنتيجة «ارادة القوة»: الطبيعة لعب طليق ومطلق لقوى غامضة جموحة، صيرورة متصلة لا تنضب، وعودة أبدية لنفس الشيء الواحد. وهكذا فهو يبعث المفهوم القديم والديونيزيوسي عن الطبيعة من حيث هي «حياة أزلية» و«حقيقة أسمى». ويقول لويث ملخصاً: يبقى عالم الطبيعة هو نفسه دائماً، ونتيجة ذلك يبقى الانسان أيضاً (نظراً لأنه ينتسب الى هذا العالم، فهو «ظاهرة من الطبيعة، كائن يوجد فيها») غير متبدل في ذاته. إن البشر يتميزون بماهيتهم (يعني بانتسابهم الى عرق أو عشيرة، بلون جلدهم، وبعاداتهم، وبإيمانهم الديني ونظ تفكيرهم) وليس بطبيعتهم. ذلك أن الانسان لا يمكن أن يكون إلا ما هو: «حيوان صائر» يريد أن يتجاوز ذاته، أن ينتسب الى ذاته. إن الانسان كائن فاشل (*das Mangelwesen*): وبالمقارنة مع الحيوانات يعوزه وعي صفائه الخاص (*die Selbstgenugsamkeit*)، وبالمقارنة مع الله يعوزه الكمال. بيد أن المضمون الايجابي لوجود الانسان يكمن في هذا العوز. إن الانسان من حيث هو كائن «واع للطابع المتوسط والمقلقل والغامض لوضعه يفتح لنفسه إمكانات عريضة. وهذا القرب وهذا البعد عن الحيوان يجعلان من الانسان لغزاً بيولوجياً» (٢٠٣ ، ص: ٨٨ ، ٨٩). إن منطق محاكمات لويث في غنى عن التعليق. ولنؤكد

مع ذلك مرة أخرى على أن أفكاره « الخاصة » متداخلة جداً مع مقتطفات من نيتشه بحيث يتعذر الفصل بينها أحياناً .

هل الانسان انساني؟ ويرى لويث أن لنا الحق كذلك في طرح السؤال: هل الحيوان إنساني؟ ان طبيعة الانسان الحيواني تمنع طرح السؤال بهذه العبارات . ويستأنف لويث بصورة تامة مبدأ هايدغر الذي ينص على أن الانسانية لا تتضمن شيئاً في ذاتها في نقطة الانطلاق، بل هي نتيجة تطور تاريخي ولد في أواخر العصر القديم الروماني واستعاد الحياة في عصر النهضة . والأنسية بالمعنى التقليدي التي تزعم التمييز بين الانسان والحيوان ليست سوى « فكر مناقق ميتافيزيائي » .

وإذا صدقنا لويث، فان المفكرين الألمان لعصر الأنوار (هردر وغوته وغيرهما) كانوا يفهمون الأنسية على اعتبارها « فن النوع » . وتلك خاصية للطبيعة الانسانية تعتمد بدورها على التاريخ الطبيعي . ويقوم مركز ثقل هذه الفكرة في إنشاء تفوق الانسان للامتناهي على الكائنات الحية الأخرى، وهو تفوق يتظاهر في « النطق والكتابة والحكمة العاقلة والدين » . ولقد أخذ عصر الأنوار هذا الفكرة عن شيشرون ومن بعد شرحها في مباحث عديدة عن «كرامة الانسان» . والعنصر « الانساني » في هذه المباحث (كما في المرحلة الأخيرة من العصور القديمة) يكمن في قرابة الحواس مع urbanitas التي تعني في روما القديمة التعلم والرفافة والتهديب واللباقة، وهي ما تشير في جميع اللغات الرومانية الى الصفات النبيلة لدى الانسان، وتقابل في الانكليزية عبارة gentleman . إن « الانسان الانساني » هو بالمعنى الضيق والمريض الانسان « المثقف » ، « رفيع التربية » (der gebildete mensch) . ولقد فهم أرسطو وكونفوشيوس، وفرسان العصر الوسيط، ومونتيني وباسكال، هذا المفهوم بالطريقة عينها . ونرى بسهولة أن لويث، في الخصائص التي يعينها للأنسية، يؤكد ويفصل تلك المظاهر منها التي أشار اليها بالفعل الفلاسفة الذين يستشهد بهم والتي تسمح باسباغ مفاهيم ارستقراطية على الأنسية بحيث تجعل منها حكراً للنبله والمختارين . وهذه الصفات النبيلة الارستقراطية للأنسية القديمة وفي عصر النهضة (وهو نفس الشيء عند لويث) ضاعت مع الزمن شيئاً فشيئاً، وماهيتها



شوهت وفسرت بصورة مغلوطه، بروح ليبرالي بورجوازي صغير . وهكذا « ينحل » المفهوم الواقعي عن الانسانية، عن الأنسية، ويُزعم ان النهضة تسجل بداية هذا الانحطاط . ما السبب في ذلك ؟ يقول لويث إن دمار الأنسية بات محتوماً حالما حاول الانسان ان يجعل من نفسه مقياس انسانيته الخاصة . فالانسان يحس أن وجوده يترنح حين يتصدى لتأسيسه بأكمله على ذاته، منطلقاً من ذاته على اعتباره مقياس جميع الأمور، حين يكف عن « التسامي »، عن تصور ذاته بالمقارنة مع الألوهية . وتلوح هذه الاتجاهات في الحقيقة عند هررد وغيره من مثلي عصر الأنوار الذين « كانوا يعيشون من الايمان بما هو انساني بصورة خالصة »، أو « بالانساني، الانساني جداً » كما يمكن أن يقول نيتشه . ان الانسانية تصبح مشكوكاً فيها حالما يؤخذ منها مضمونها المسيحي، ومن سوء الحظ أن عملية الانفصال والانشقاق بين الانسانية والمسيحية لم تفعل سوى الاحتداد في سياق التاريخ، وإذا هما منفصلتان تماماً في القرن التاسع عشر . وعند التوصية بأنسية « خالصة »، محررة من الدين (يعتبر لويث أن ل . فيورباخ وك . ماركس هما الممثلان الرئيسيان لهذا التيار) انتهى الأمر الى موقف من الالهال الحذر والمرتاب حيال الأنسية (شترنر وكيركيغارد ونيتشه وغيرهم)، وفي آخر الأمر الى « نزع انسانية الانسان »، الى « انحطاط جذري للعلاقات الاجتماعية والسياسية القائمة » (٢٠٠، ص : ٣٣٣ ؛ ٢٠١، ص : ٥ ، ٨٠) .

وكما نرى ، فإن لويث يحاول أن يلقي على عاتق مادية فيورباخ وفلسفة الماركسية تهمة نزع الانسانية عن العلاقات الاجتماعية اللاصقة بطبيعة الرأسمالية بالذات . وليس من العسير جداً تأسيس هذه التهمة بصورة متأخرة ، بحذف قرينة البراءة : يكفي المرء ، وفقاً للهدف المحدد ، ان ينتقي شواهد ووقائع ويررها من موشور تصوره الخاص عن العالم (بالرغم من أنه ينبغي الاعتراف بأن لويث يعرف خصومه بصورة حرفية) . بيد أن ما يهمنا في الوقت الحاضر ليس هو أساليب بيان الخطيئة بل الاستقراءات الأخيرة لنفس الاتهام .

ان اتجاه فيورباخ الى تفسير الانسان إنطلاقاً من ذاته أو بالمقارنة مع إنسان آخر ، هذا الاتجاه المتخذ مبدأً أساسياً للفلسفة ، يعني حسب نص الاتهام انه ليس بعد الآن سلطة فوق الانسان ، وحين يهزأ هذا الانسان بطابع الألوهية المطلق

يفقد في ذاته كل مايلهم ويؤيد طموحه الى العلاء ، الى الله ، الذي يعي نفسه من حيث هو كائن بشري بالمقارنة معه فقط . إن نداءات فيورباخ الى الحب والانسانية تظل صوتاً يصرخ في الصحراء المفتحة أمام الانسان الذي فقد حوافزه الباطنة الى التسامي ، وهي تمر دون أن يشعر أحدها في الضجيج الهائج للأهواء الأنانية ، المنفلتة من رقابة السلطات الالهية . إن الانسان المنساق مع الفرائز الأصلية يكون ناضجاً للعدمية ولانعدام الانسانية : هو يصبح مجرد حيوان تجمعي . وتصبح هذه النداءات أشد خطراً أيضاً حين تُمنح الأنسية العاطفية والتجريدية مضموناً اجتماعياً سياسياً ، وذلك حين تستنجد الفلسفة بالاستياء الثوري لدى الجماهير كي تؤسس ، في سياق شغب ثوري ، نظاماً للأنسية يفوي « الانسان الحي بحرية حية » مقدمة في الدولة الاشتراكية . وهذا الاتهام موجه بصورة مباشرة الى ماركس والى تلامذته .

ولا ينكر لويث أن ماركس يضع نصب عينيه هدفاً نبيلاً : « صنع إنسان من الانسان » ورد طبيعته الضائعة اليه على أساس « أنسية فعلية » . بيد أن الأمر لم يقتصر بالنسبة الى ماركس ، وفقاً لنص الاتهام هذا ، على عدم فهم الطبيعة الانسانية « الحقيقية » ، بل هو على النقيض من ذلك زاد في إخفائها ، نظراً لأنه كان يعتبر إنسان المجتمع البورجوازي كسلعة قبل كل شيء له ، مثله كمثل أية سلعة ، قيمة وشكل طبيعي (معطى من الطبيعة) ، يعني على اعتباره كائناً مجرداً محروماً من الخصائص الفردية ، وقد حاول أن يبين إنساناً مثالياً (اجتماعياً) متجاهلاً الانسان الواقعي ، ذلك أنه ليس ثمة وجود فعلي في رأي لويث الا للانسان المنعزل ، كما هو - هنا والآن ، من حيث هو ذاك وهذا (وليس من حيث هو في آخر الأمر مجموعة علاقات اجتماعية) . وننتهي اذن الى أن ماركس وتلامذته ، مثل الدعاة الى الثورة الفرنسية ، عاشوا من الايمان الوهمي بإمكانية إجادة الطبيعة الانسانية : يكفي أن نغير شروط وجودها الاجتماعي . « إن الروح الذي كان يستلهمه هؤلاء النقاد للروح ليس هو في حال من الأحوال فكراً مطلقاً أو مقدساً ، بل روح إنسانية مجردة ، وهذه الانسانية المجردة حتى الدرجة القصوى تتميز من الأنا الفعلية كما تتميز الفكرة العامة من الكائن الخصوصي والتافه الذي هو الأنا بالذات » ( ٢٠٠ ، ص : ٣٤١ ) . وباسم هذه الفكرة العامة

الطوباوية كان ماركس، في رأي لويث، مستعداً للتضحية بالإنسان نفسه وبجميع القيم «الحقيقية» للعالم الغربي المسيحي الذي يستطيع الإنسان فيه وحده أن يعيش من حيث هو إنسان. ونرى أنه ليس في وسع لويث أن يتصور شروطاً للوجود غير شروط العالم الرأسمالي، وأنه مستعد لادانة كل اعتداء على أسسه على اعتباره خيانة للإنسان «الحقيقي»، «المشخص»، المحكوم في حالة حرمانه من «قيم الحضارة الغربية» بفقدان فرديته الخاصة، الخ. وإن هذا ليوحى إلى لويث بتلميحات مباشرة مناوئة للشيوعية.

ومن أزمة الأنسية تولد قضية العدمية التي كان كيركيغارد وشرنر نذيرها الأولين. ويحاول كيركيغارد أن يحل هذه القضية دون أن يغادر أرض المسيحية، مصرّاً بحزم، كما يعلن لويث، على أن «المسيحية باقية أصل شروط الوجود البشرية» ومبتغياً تحديد النوع البشري «بمحملة على القيام بالوثبة الحاسمة من يأس اللاوجود إلى الإيمان بالله». وكان يرى أن السبب الرئيسي لنزع إنسانية العلاقات البشرية هو انعدام الدين، هو إنفلات الإنسان من دائرة التصورات الأخلاقية المحددة بالمسيحية في أوائلها. ويراجع كيركيغارد العقيدة المسيحية المعاصرة له، مستهدفاً «إدراك» روح المسيحية الأصلية و«حذف» السنوات الألف والثمانئة التي تفصل عنها جيل البشر الحاليين. إنه يحس نفسه وقد «أسقط» في هذا العالم «الذي انتزعت إنسانيته» ويتوق إلى الإفلات منه بوثبة حاسمة نحو الدين، نحو الثقة باللاهية في الله «الذي هو محبة. ومن الواضح أن لويث لا يشارك كيركيغارد موقفه عن «هروب العمومي في العصر نحو الأحادي»، الهروب إلى «الوجود في ذاته الباطن»، هذا الهروب الشخصي بصورة جازمة. ففي رأيه أن هذا لا يشكل مخرجاً بل هو تقرير مأزق.

ويروقه أكثر تصور «الخلاص» كما يرسمه شرنر، وهو ما تشهد عليه ملحوظته القائلة إن الانتروبولوجيا الفلسفية التي تحررت في القرن التاسع عشر من علم الفلك واللاهوت قد وجدت اكتمالها أخيراً في كتاب شرنر الأوحى. وهو ينجذب إلى حقيقة أن شرنر، دون أن يفصل عن التقليد المسيحي مبدئياً، يرسم حلاً جديداً لقضية الإنسان في المجتمع البورجوازي المنتزعة إنسانيته بواسطة... «مسيحية مؤنسة على أكمل وجه»، «باعلاء» الإنسان حتى

«الكائن الأسمى». ويرى لويث هنا إحياء للمسيحية الأصلية التي تنص على أن الله روح يصبح روح الإنسان وأن «الإنسان دون علم المسيح يصبح منطلق التاريخ وهدفه فوق الإنساني». ومن المؤكد أنه لا يغيب عن نظره في الطريق أن «إعلاء» الإنسان إلى حالة الكائن فوق الإنساني يحمل بصورة مسبقة، لدى شترنر، علامة العدمية ويقوم (شكلاً على الأقل) في تعارض مع النص المسيحي. إن أنا شترنر، «الأوحد»، هو ممثل إنسان الجمهور من حيث هو لا إنسان أناني، ويسجل النهاية المؤسسية للإنسانية المسيحية التقليدية (بصورة أدق المشوهة تقليدياً). ولا يخشى شترنر أن يؤكد ماهية الإنسان الأنانية: كل إنسان أناني لأن كل واحد يرتفع فوق الآخرين. والفرد لا يحيا في دولة بورجوازية، ولا في مجتمع شيوعي، بل في جماعة من الأنانيين. ولذا كان التحرر، الحرية بالمعنى الاجتماعي، وهماً خالصاً. إن الأنا تحرر ذاتها إذ تصنف نفسها في الخصوصي، يعني بتميزها من الآخرين، من الجمهور، وحين تصبح حرة تستمتع بالحياة إذ لا تتعذب بفكرة الله والإنسانية (٢٠٠، ص: ٣٤١). ويقبل لويث «أوحد» شترنر على اعتباره النموذج الفاضل للإنسان المتفوق المقبل.

ويقول وهو يواصل أبحاثه إن نيتشه «كان المفكر الأوروبي الأول والأوحد الذي دفع إلى الحد الأقصى تصور الإنسان وإنسانيته، لكن بعد أن وضعها موضع التساؤل، بعيداً عن تركها تحت رحمة القدر»، عن التخلي عنها، وقد حاول أن «يعيد تفكيرها»، أن «يقدر قيمتها من جديد». ولقد تبين أن طريقة طرح القضية بالذات خصبة جداً: الإنسان يتميز من الحيوان ليس بقدرته على التفكير منطقياً أو على صنع الأدوات، بل «بطابع الحياة العام». وإذا قدر فيما مضى أن الإنسان تميز في وسط مملكة الحياة بفضل إيمانه بسلطة عليا وإلهية كشفت له عن وجوده وأمرته بأن يكون من هو، فإن الإنسان فقد بسقوط سلطته («الله مات») مكانه بين الله والحيوان. إنه من الآن فصاعداً ملك إرادته الخاصة، وحدها، وهو في مفترق للطرق: إنه يستطيع الارتفاع نحو الإنسان المتفوق أو التدهور إلى حالة الحيوان التجمعي. ولقد كان هذا الاتجاه الأخير متغلباً بالنسبة إلى البشرية المعاصرة: إن البشر يرتدون الانتظام الذي سوف يكون لهم في قطيع من الحيوانات. ويريد نيتشه «التقرير الذاتي»

للإنسان، يريد إنشاءه بالمعنى الأرفع والأروع، بعثه على اعتباره حيواناً « أبعث على الاهتمام » من جميع الحيوانات الأخرى، حيواناً « أخطر » « يضحك » و« يبكي » و« يتألم »، الخ.، باختصار كما يظهر في عصر هوميروس المأسوي، في كامل عظمة أهوائه، وإذا شئنا في علاقات الإنسانية الحقيقية التي لا تقابل، من سوء الحظ، الفكرة التي تكونها عنها. لقد فهم نيتشه بصورة أفضل من أي شخص كان رخاوة الإنسانية المعاصرة وتفاهتها، لكنه كان يريد، وهو يرفض هذه الإنسانية على اعتبارها « مستبقاً »، أن يؤسس وينشئ في تعارض مع هذه الإنسانية « المشكوك فيها » إنسانية « حقيقية »، منطلقاً من طبيعة الإنسان الفعلية. وليست خطيئة نيتشه إذا كانت أنسيته، وهي « ثمة شروط تاريخية مشخصة »، قد حكم عليها بالتنكر تحت صيغة « إرادة القوة » (٢٠٠، ص: ١٩٥).

وفي رأي لويث أن نيتشه، بالضبط باحتجاجة ضد هذه الأنسية المجردة، « المنحطة »، يطور نقده لعصره ويرسم مفهوم « يتجاوز » الإنسان الذي ألغى الوحدة الأصلية « للإنسانية المسيحية ». ودعامة هذا المفهوم هي فكرة الإنسان المتفوق، وهي فكرة لا تملك فيما يُزعم أي معنى سياسي واجتماعي مباشر، كما هي حال مفهوم الإنسان بالذات أيضاً، هذا المفهوم الذي يُنكر عليه أي بعد اجتماعي. إن الإنسان المتفوق هو الجواب على إشارة الإنذار الصادرة عن الإنسان « الأخير » (« المحتقر ») الذي هو قاتل الله، الإنسان « الأعلى » الذي تتمسك الإنسانية بأنه قادر بعد على احتقار نفسه، في حين أن الإنسان « الأخير » المعاصر القمين بالإنسانية لم يعد قادراً بعد الآن على احتقار نفسه، وهو بالتالي يصبح « حقيراً » (٢٠٠، ص: ٣٤٥).

لماذا يجب أن « يتجاوز » الإنسان؟ يستطرد لويث بأن الجواب عن هذا السؤال يظل متضمناً في الرابطة التقليدية بين المسيحية والأنسية. « إن أوحده شترنر الذي يخلق ذاته انطلاقاً من العدم وإنسان نيتشه المتفوق الذي يخلق نفسه كي يتجاوز وجود البشر، هذا الوجود المجرد بعد الآن عن الهدف، وهو عماد عقيدة العودة الأبدية، كلاهما استنباط خارق لإشكالية الإنسانية المسيحية » (٢٠٠، ص: ٢٤٦). وهذا هو يوضح أن الرابطة

التي توحد الإنسانية والمسيحية يعبر عنها لدى نيتشه بحقيقة أن الإنسان المتفوق يظهر حين يموت الله. فمع موت الله يفقد الإنسان موقعه المتوسط بين وجود الله ووجود الحيوان. إن موت الله يتطلب من «الإنسان الذي ينبغي ذاته» (von sich selbstvollenden Menschen)، الذي لا يتحدث الله إليه بعد الآن مطلقاً، أن يتجاوز ذاته وهو يتجاوز في الوقت ذاته لاوجود الله، وأن يجد ذاته من جديد في الإنسان المتفوق الذي يصبح المعنى الأسمى للوجود الإنساني وهدفه. إن وجود الإنسان الحالي «مثل وجود راقص الحبل» (als sein des Seiltanzers) الذي مصيره خطر السقوط في هاوية العدم هو شيء لا يتطلب بعد الآن نوعاً مثل السعادة والفضيلة والعدالة والرأفة وغير ذلك من المفاهيم الماثلة للإنسانية القديمة، هذه المفاهيم التي باتت إشكالية بعد الآن، وهي نعمت لا تعبر اليوم عن أي شيء كان سوى «غريزة الانحطاط الغافية». إن نيتشه يرفض أية بدائل عن الإنسانية، فهي لا تستطيع أن تكون مقياساً فعلياً للإنسان، ذلك أنها تدمر الكون الإغريقي (٢٠٠، ص: ٣٤٧). وهو ينشئ مكان هذه البدائل عن أنسية شبه مسيحية الأنسية «الطبيعية»، «أنسية الطبيعة التي تدمر الضعيف كي تقسح المكان للقوة».

هذا التعريف الأخير للإنسانية، الموضوع بين قوسين صغيرتين، ليس من وضع لويث، بل استعاره من مصدر آخر، مشبوه بصورة لا دواء لها، ويفضل عادة الامتناع عن الإشارة إليه. لكن إذا هو أخذ بعين الاعتبار لا شكله الشفهي بل معناه، فإنه يصعب عليه أن ينكر هذا التعريف حتى إذا هو علم مصدره؛ وإن منطق تصويره الخاص الذي منطلقه الطبيعية المبتذلة التي تنص على أن «الإنسان كائن من الطبيعة» ولا شيء أكثر من ذلك إنما يتوجه نحو هذا التعريف على وجه الدقة.

إن بناءات لويث باللغة السذاجة على الصعيد المنطقي. فكما أشرنا إلى ذلك من قبل، فهو إما يرفض بصورة جازمة العوامل التاريخية لتكوين الفرد الإنساني وإما يمنحها أهمية ثانوية. إنه يفكر كما يلي: يولد الإنسان بطريق طبيعية حتى إذا هو شاهد النور في مستشفى حديث بمساعدة التقنية الطبية، ويموت بطريقة طبيعية لا تقل عن ذلك حتى إذا وضع هو نفسه حداً لأيامه؛ وهو يأكل ويتنفس

ويفكر، وتوجهه في ذلك كله غريزة الإبقاء على النوع وإطالته. والإنسان كالحیوان سواء بسواء يجب أن يأكل حتى يشبع يومياً، كي يستمر في الحياة، وكي يطيل هذه الحياة في الأجيال الآتية. وصحيح أنه يلتهم النباتات والحيوانات لیس بطريقة مباشرة، بل يستهلك غذاء مهيناً كما هو واجب، مشبعاً جوعه بالوساطة المسبقة للتفكير والإرادة؛ وكما يحصل على إمكانية العیش بطريقة إنسانية لا بدّ له من تحويل الوسط المحيط وتغيير طبيعته بواسطة عمله، لكن إرادته وتفكيره، وقدراته والتقنيات التي ابتكرها ليست طبيعته الثانية، وحتى حين يتزود بهذه التقنيات يظل كلياً كائناً بيولوجياً، تستحس على أفعاله وأعماله غريزة النوع.

وفيما يتعلق بالعقل البشري، فهو مدعو لوضع نفسه في خدمة الغرائز، لكن دونما تحفظ كما عند شوبنهاور. ويسبغ لويث أيضاً على العقل نوعاً من وظيفة الإنذار، التحذير، بالضبط مثلما يكتسب خادم موثوق الحق في تحذير سيده حين يتجاوز هذا السيد حدود ما هو جائز. وإنه ليبقى له فيما يبدو، في أوضاع الحياة القصوى، الحق في الاختيار بين الحياة والموت. ويؤكد لويث: «إن حرية الموت إمكانية بشرية بصورة نوعية» تميز الإنسان من الحيوان. وفي الفعل «الطبيعي» للدمار الذاتي تجد الأنسية الحقيقية البرهان الأسمى عليها، هذه الأنسية المحسدة في الانتروبولوجيا الكلاسيكية (الأغريقية والرومانية)، ومن بعد المسيحية. ذلك أن الطبيعة ليست طبيعية فحسب حين تتطور وتخلق، لكن حين تدمر أيضاً، يعني «تسحق الضعيف كي تفسح المكان للقوة». وتلك هي الحال بالنسبة إلى طبيعة الإنسان: إن نوباته النبيلة من الخلق وهواه الجموح للدمار ليست بأقل طبيعية من التنفس والنوم والنمو (٢٠٣، ص: ٢٠٣، ٢٠٧).

إن تصور الطبيعة والحياة كما يقدمه لويث يواصل نقد العقل التاريخي الذي استهلهت فلسفة الحياة. وإنه ليعتري هو نفسه باعتقاد غير معقول في إمكانية إعادة الإنسانية التي ضلت السبيل إلى «النسب الحقيقية والطبيعية للعالم والتاريخ العالمي»، إلى الناذج القديمة. وفي واقع الأمر أن معرفة التاريخ ليست بالنسبة إليه إلا «ذريعة ومحرضاً» من أجل عودة ممكنة إلى النموذج القديم على اعتباره «أوسع وأضمن» من العصر المعاصر. إن طرق التاريخ شائكة لا يسبر غورها،

وأحداثه تظل أكثر أو أقل اضطراباً، وكلمته تكاد ألا تكشف عن ذاتها. ولقد أخفت محاولة هيجل العظيمة الذي بحث في التاريخ عن سبب بواسطة تأويل فلسفي. ولويث الذي لا يعارض هيجل وحده بل يعارض أي تأويل ذهني آخر لمجرى التاريخ ولللاقات التاريخية الخاضعة لقوانين يوجه ضربته الرئيسية إلى الماركسية.

إن نقد الوعي التاريخي والقرف من التاريخ ومن نتائج الممارسة الاجتماعية التاريخية هي، كما يعرف الجميع، رد فعل حيال مجرى التاريخ الجارف والمعادي وغير القابل للإدراك فيما يبدو، وذلك إذا أخذناه بعين الاعتبار من وجهة نظر طبقة اجتماعية محددة تنصب وضعها في قاعدة عامة وتجمل فضيلة من عجزها عن فهم هذا الوضع وتعديله بصورة علمية. وحين تهرب من الوجود في هذا العالم الأدنى ما وراء الواقع لا تفعل إلا التأكيد على طابع وضعها المؤسي والمقلقل. وعندلويث، بالرغم من جميع نواياه الطيبة، يتخذ هذا الهروب من الواقع مظهر تأمل تاريخي فلسفي، وأحياناً مظهر ديمagogية اجتماعية. وإنه يحاول بصورة جلية أن يقلل من أهمية نتائج الفكر الفلسفي البورجوازي التقدمي، من ديكرت إلى هيجل، مشدداً على مقدماته ومضامينه اللاهوتية المسيحية، وهو يفتقر إلى حس التفاضل حين يؤكد أن «الفلسفة بعد المسيحية من ديكرت إلى هيجل ملتبسة حتى درجة ما من وجهة نظر الدين: فتفكيرنا مؤسس على التقاليد المسيحية، وهي تريد أن تؤسس الإيمان المسيحي فلسفياً» (٢٠٥، ص: ٥١). وإنه ليواصل نقده للاهوت دون أن يأبه للنضال بين الفلسفتين العلمية والتأملية، ويضمّن في الوقت نفسه في حقل تحليله النقدي المادية الجدلية التي يقبلها رأساً على عقب.

وقد تبدو محاكمة لويث في نقده المثالية التاريخية علمية ورياضية في بعض الحالات، مثلاً حين يؤكد، كي يعدل التأملات الفلسفية لهيجل الشاب، الطابع الموضوعي لنظام الطبيعة. ومهما يكن من شيء، فإن المضمون الفلسفي لنقده وايدولوجيته وتصوره عن العالم تتضح في الحال، وذلك حالما يتصدى لدراسة نظرية التقدم التاريخي، على الأخص في تأويلها الجدلي المادي. وحسب تصوره يبدو أن التاريخ «تبتله» الطبيعة. إنه يرفض من الوهلة الأولى الاعتراف



بالإنسان من حيث هو ذات للفعل التاريخي تسهم بصورة فعالة في تحويل عالم العلاقات البشرية بصورة متفقة مع هدف، تحت أي شكل كان، إذ يرى في ذلك «تضخماً للعقل البشري» مشتقاً من اللاهوت ومن الإيمان بالعناية الإلهية، كما أنه يعارض التجربة الثورية التاريخية الاجتماعية بطبيعة محافظة أصبحت شبه ذات للتاريخ.

ومن المفروغ منه أن لويث يعترف بتقدم العلم والتقنية والثقافة، لكن هذا التقدم، مهما يكن شديداً، لا يمكن أن يعدل وضعية الإنسان: هذا الإنسان باقٍ والموت يترقبه، هذا الموت الذي هو «الحد المطلق لكل كائن حي». ويعلن، وهو يحيل القارئ إلى لوكريس: «عبث هي جهود النوع البشري الذي يغرق حياته في هموم تافهة». ويقدم هذا التفسير على اعتباره «صيغة كلاسيكية للتقدم» استأنفتها فيما بعد (مشوهة بالطبع) المسيحية في تعاليمها عن ملكوت الله. إن هذا الحلم غير القابل للتحقيق بالنسبة إلى الإنسان، ألا وهو بلوغ ملكوت الله (في السماء أو على الأرض، هذا ما لا أهمية له) يخلق بالضبط وهم التقدم التاريخي: إن لدى البشر انطباعاً بالاقتراب تدريجياً من هذا الهدف المنشود. ويقول لويث إن الطموح إلى مستقبل أفضل حقق على وجه الدقة لاهوت التاريخ، منذ أحلام ملكوت الله للقديس أوغسطينوس حتى التقدم الذي نادى هيجل به في معرفة الحرية والرجاء في مملكة للحرية على الأرض. و«إن ذلك الذي ينظر إلى كل ما يحدث في التاريخ في منظور المستقبل، على اعتباره موجهاً نحو المستقبل أو حتى نحو تدمير الحاضر تدميراً تدريجياً، لا يرى فيما جرى حتى الوقت الحاضر إلا الدرجات التي تهبط قبل تاريخ لم يبلغ هدفه بعد» (٢٠٥، ص: ١٤٢).

وهكذا يضع لويث في أصل التقدم الرغبة المعللة والمعلمنة من قبل المسيحية في مستقبل أفضل عصي على المثال من سوء الحظ. ومن البدهي أن «أحدلاً لا يستطيع الإفلات من معضلة التقدم» في عصرنا الذري الصاخب، والمسألة تطرح كما يلي: «أيوجد بعد بالنسبة إلينا سلطة تستطيع أن تمنع تقدماً غير محدود في ذاته أم أن هذا التقدم يتعذر منذ الآن لجمه؟» إن معضلة التقدم المعاصر مقررة «بعضيان التقنية» التي أصبحت صنماً. وهذا هو السبب في أن عواقب

التقدم الاجتماعي تظهر عنده كما لو كانت خصائص طبيعية للتقنية التي تبقي الإنسان أسيراً وتستطيع بدلاً من تحريره أن «تعوقه» (es kann ihn fassen)، وهو ما لم يتنبأ به من سوء الحظ التقدم الساذج للقرنين الثامن عشر والتاسع عشر. ولا يستطيع لويث أن يقترح شيئاً، كمخرج من الاضطراب المشوش لعصرنا، سوى الطوباوية المحافظة للعودة إلى نظام الكون «الطبيعي»، للطبيعة الممثلة من حيث هي قاعدة إسناد في دراسة العملية الاجتماعية للحياة، والمتظاهرة على اعتبارها طموحاً إلى القوة وإلى التسلط.

مثل هذا التأويل يقدم الطبيعة ليس من حيث هي خالق ذاتي فحسب، بل من حيث هي ذات تعيد خلق ذاتها، والإنسان من حيث هو موضوعها، نتاج صورها الداعي. وما لا ريب فيه أن فكرة تطور الطبيعة الذاتي من حيث هي نقیضة لخرافة عالم خلقه الله هي مكتسب كبير للفلسفة المادية، أما أن يستخلص المرء منها كل العواقب التي ينشدها وأن يجعل منها سلاحاً في النضال ضد المادية في تفسير التاريخ، كما يفعل لويث، فتلك في أفضل الأحوال خطیئة يؤسف لها.

ومن الواضح أنه يرى ضعف هذا الموقف، ولذا لا بدّ له من الاحتيال بصورة شعورية بقدر ما يقترب من الماركسية: إنه يريد أن يظهر الفلسفة الماركسية... على اعتبارها مثالية مادية الطبيعة الأصلية، البدئية، هي بالنسبة إليها شيء «خارجي»، «طارئ». ويحاول لويث أن يبرهن على أن أفعال الإنسان، الذي هو كائن من الطبيعة بصورة راسخة، لا تملك معنى تاريخياً ولا هدفاً. فليس الإنسان هو الذي يفعل كي يحول الطبيعة ويحول نفسه وفقاً للقوانين الموضوعية المكتشفة فيها، بل الطبيعة، التي خلقت الإنسان ذات يوم في جملة غيره من الكائنات الطبيعية، هي التي تشكل عالم حاجاته ومجال فعله التاريخي. إن التاريخ لا يتحقق، لا يتقدم نحو أهداف محددة، ومسألة معناه لا تسوغ إلا في شكل «لماذا؟».

إن تصور الطبيعة والإنسان كما يظهر عند لويث مثال على أزمة الوعي التاريخي البورجوازي الذي يسلك مجرى فلسفة الحياة، وقبل كل شيء النيتشوية. ومن البدهي أننا لا نصادف فيه أي «نعم» جسور للكون الديونيزيوسي أو أي تحدٍ وقح حيال بعض مظاهر الواقع البورجوازي، كما عند نيتشه. ذلك موقف

نظري يقول « نعم » بلا قيد أو شرط ، بل يمتدح الواقع الرأسمالي من حيث هو نظام « أبدي » و« طبيعي » ؛ هذا تصور امتثالية محافظة ، استسلام رواقى للعالم الآخر ، « الموصوف » بالبراءة « دائماً ، والمكتشف في التيار الذي لم ينضب للصيرورة والعودة الأبدية لنفس الشيء الواحد .

وليس من قبيل المصادفة أن يكون لويث مقرطاً حازماً لأفكار نيتشه هذه . ففي رأيه أن نيتشه أحياناً بعقيدته عن العودة الأبدية وأنشودته المرفوعة إلى براءة الوجود التصور الأغريقي عن العالم ، هذا التصور الذي يوقظ أصداء كثيرة في نفس لويث . ولا يخفي لويث أن مثل هذه « العقيدة » عبث بالنسبة إلى الفكر المعاصر . بيد أنه لا يحتاج إلى أسس علمية ومنطقية ، مثله في ذلك كمثل كل فلسفة نيتشه « التجريبية » ( نظراً لطابعها ) التي تستهدف « البحث عن المستقبل » وتميط اللثام عن « الإرادة في خلقه » . إن نيتشه يسلك طريق الأغريق القدماء ، متوجهاً بأنظاره ليس إلى الوراء بل إلى الأمام ، نحو أفق المستقبل ، وعقيدة العودة الأبدية ، المتحدة مع عقيدة إرادة القوة ، تفتح هذه الآفاق بصورة عريضة جداً : أليست الإرادة قوة تحرض بصورة أبدية على الحركة ؟ وإذا « كانت العودة الأبدية للصعود والانهبوط تعني بالنسبة إلى الأغريق تبدلات متصلة في الطبيعة والتاريخ » ، فمعد نيتشه أن « الاعتراف بالعودة الأبدية يتطلب اتخاذ موقف ما وراء الإنسان والزمان » . وإذا كان الأغريق قد استشعروا الخشية والتبجيل حيال القدر ( fatum ) ، فإن « نيتشه بذل ، من جهته ، جهوداً فوق إنسانية كي يريده ويحبه وقد توحد معه » ( ٢٠٣ ، ص : ١٣٨ ) . « كانت النظرية الأغريقية للعودة الأبدية ، بالنسبة إليه عملياً ، مصادرة تخدمه كمطرقة كي يبيث في الناس حس المسؤولية المطلقة » الذي يحيا فيه دائماً ، ما عاش الله ، والذي فقد مع موت الله . فم يستقيم اذن هذا الشعور بالمسؤولية ؟ يبدو أنه يكمن في حقيقة « تخلص المسؤولية من ذاتها بواسطة ذاتها » ؛ « يجب أن تتعلم الإرادة أن تريد العكس » ، « تتعلم ألا تريد » . لكن ماذا ؟ ألا تريد ما « قد صنع دون إسهامنا » ، ألا تريد « ما لم يصنع دون إسهامنا » ، ألا تريد « ما لم يكن وما كان يجب ألا يكون » ( ٢٠٣ ، ص : ١٣٩ ) . ومن اليسير أن نلاحظ هنا أن فكرة العودة الأبدية في الصورة التي يؤلفها لويث

وفقاً لها هي بديل عن العقيدة المسيحية للامتنال لأوامر الله، لأوامر القضاء، وهو الامتنال الموحى من الله نظراً لطابع عصرنا حيث التكريس الإلهي لا يعطي النتيجة المنشودة؛ وباختصار، فهذا بديل نظري حالي عن الامتنالية.

## ١٤ - الموقف الظواهري. إ. فينك

إن التيارات الأشد استقطاباً من بين التيارات الحديثة للفلسفة الألمانية، «لا بشكلها فحسب بل بأغراضها أيضاً»، هي بكل تأكيد النيتشوية والظواهريية بما قرره مؤسوها من صفات (مميزة) وحدود.

وس المعروف أن هوسرل بنى ظواهريته المسامية من حيث هي علم فسمي «دقيق»، من حيث هي نظام منطقي معرفي عقلائي يزعم توفير أساس منهجي مطلق للعلم المتعثر في رأيه في الوضعية والموضوعية، من حيث هي نوع من «دراسة العلوم» هدفها دراسة المعرفة العلمية بصفتها هذه. وكان يرى أن الوظيفة الأساسية للفلسفة هي إلقاء الضوء على مسألة ماهية «الأشياء» و«الأحداث» و«قوانين الطبيعة»، الخ. ويعتقد هوسرل أن الفيلسوف، خلافاً للعالم الذي يكرس نفسه لعلوم خصوصية ويبدع نظرية تتيح تحقيق أهداف عملية، يجب أن يعنى قبل كل شيء بمسألة «فيم تستقيم ماهية النظرية نفسها، فيم يجعل النظرية ممكنة». ويقول إن «الأبحاث الفلسفية وحدها تستكمل الأعمال العلمية للباحث والرياضي وتكمل فكراً نقياً وحقيقياً» (١٤١، ص: ٢٥٤). وكان هوسرل يعتبر نفسه ممثلاً لمدرسة فلسفية أكاديمية «خالصة»، تقف على حدة من هموم الوجود اليومي، وتحمل طابعاً خارجاً عن الزمان ولاشخصانياً: إن لاستنباطاتها قيمة الحقائق الأزلية والمطلقة ولا ترتبها بالعلاقات الاجتماعية أو العلاقات الفردية. ولم يكن هوسرل ينكر ما يسمى الفلسفة المؤسسة على تصور عن العالم، لكنه كان يوقف عليها قيمة أقل حتى درجة كبيرة. ذلك أن التصور عن العالم لا يقوم على أساس معرفة علمية، بل هو مجرد فكرة تتضمن مفاهيم عن معنى الحياة وتعطي مؤشرات في أوضاع الحياة المختلفة. ولكن التصورات المتعلقة بمعنى الحياة وبأهدافها، والأكثر من ذلك بأوضاع الحياة بالذات، عرضة لنزوات العصر، وهي تتقرر بالعلاقات بين الأفراد، وبنتيجة ذلك فإن أية فلسفة

مؤسسة على تصور عن العالم هي فلسفة مؤقتة وتغلق السبيل الحقيقي المؤدي إلى الحقيقة.

ومن وجهة النظر هذه فنيشه وهوسرل على طرفي نقيض. فنيشه لا يعترف للفكر الفلسفي بقيمة علمية رفيعة، والأكثر من ذلك أنه يجد فيه الشر الأساسي لكل علم الحكمة السابق. وهكذا فهو ينسف الحجج العلمية من حيث هي أسس، ويرمي بعيداً عكازات المنطق، ويشيد بناء فلسفته على أساس الحياة «الحي». إن الفلسفة بالنسبة إليه فن تزييني، «فن بستاني»، فن الحكم، تأويل موجه نحو هدف وتزوير للعالم. ويبدو أنه ليس ثمة شيء مشترك بين الموقفين. وعلى أي حال، فإن النقاط المشتركة ما بينهما ليست هي من مجال المثالي، ليست هي موضع الطموح، بل هي نقاط فعلية، ويمكن العثور عليها وتحديدها. ولا ضرورة للبحث عنها بأي ثمن كان (بالرغم من أنه من المناسب الاقرار بين قوسين بأن تقريرها يشكل أهمية تاريخية وفلسفية لا يمكن إهمالها حتى بالنسبة إلى الباحث الماركسي، إذ يتيح على سبيل المثال تفسيراً أكمل للقوانين العامة لتطور الفكر الفلسفي البورجوازي في عصرنا)، بل يكفي أن ندرس أعمال المؤلفين الذين يكتبون عن نيته ولا يخفون قرابته مع الظواهرية المتسامية.

إن أول فيلسوف ألماني أكد على عناصر البنية بين هوسرل ونيشه هو هايدغر الذي تجمع آراؤه الفلسفية، بدءاً من الوجود والزمان، وتؤسس في نظام جديد بعض مصادرات فلسفة نيشه والمبادئ الأساسية لفلسفة هوسرل على حد سواء. وقد يبدو من قبيل المفارقة للوهلة الأولى أن يعتمد تلميذ لهوسرل ينادي بنفسه وريثاً ومكماً لأفكار أستاذه إلى تطبيق ناجح لمبادئ الظواهرية كي يقوم بنقد منطقي للمعرفة العلمية والفلسفة العلمية. ولقد احتج هوسرل في غضب ضد استنباطات مساعده السابق ولم يعتبر أنها تقتصر إلى الفهم فحسب، بل رأى فيها تشوهاً خالصاً لتعاليمه. ومهما يكن من أمر، فقد لاقى تأويل الظواهرية الذي يقدمه هايدغر الاعتراف العريض في وقت لاحق.

ما المقصود في واقع الأمر؟ إن تحليلاً أعمق يبين أن مرد المفارقة إلى البنية المنطقية والمنهجية لفلسفة هوسرل نفسها، إلى انعدام الحسم في هذا النظام وإلى تناقضاته. وحين أبدع هوسرل عقيدته كانت أفضل النوايا تحفزها. فقد كان يريد

أن يقدم نقداً لعصره الذي ولج مرحلة من الأزمة العميقة. ويرى مؤسس هذه المدرسة أن جذور هذه الأزمة في العالم الغربي تعود إلى أزمة المعرفة العلمية، ويستخلص من ذلك المبدأ الأساسي لعقيدته: برجة «تجديد جذري للعلم»، وعلى أساس الظواهرية المتسامية إعطاء «توجه جديد» لوجود الإنسان. وكان لا بدّ له في سبيل ذلك أن يعبر أولاً الحد الفاصل بين الفلسفة «العلمية» والفلسفة المؤسسة على تصور عن العالم وأن يدخل إلى أرض أجنبية حيث تسود بصورة أساسية فلسفة الحياة.

ومن بعد، فنظراً لأن هوسرل لم يكن مدركاً للأسباب الملازمة لظواهر الأزمة في عصرنا، فإنه لم يكن في مقدور عقيدته العلمية بنتيجة ذلك أن تفهم حقيقة أزمة المعرفة العلمية بصورة ناجزة: وهكذا فهو يقوم بنقده للعلم في منحى واحد، إذ يأخذ عليه فقدان دوره الذي يستقيم في توجيه الإنسان في الحياة، مستبعداً من ميدانه مسائل «معنى وجود الإنسان أو عبثه». ومن المفروغ منه أن ثمة أساساً لهذه التهمة الأساسية الموجهة إلى علم هذا العصر عامة وإلى علوم الروح خاصة، وهوسرل لا يظهر هنا كرائد، لكنه يجعل من تهمته السبب الحاسم في سقوط عصره. إن هوسرل نقد «الموضوعية الطبيعية» يضي عنده بعيداً جداً بحيث يصبح نقداً للعلم بالذات وللعللانية والفلسفة العلمية: إن من واجب الفلسفة، كي تقوم بوظائفها حيال العلوم الخصوصية، أن تتغلب على الموضوعية والوضعية وأن تستدير بصورة حاسمة عن الموضوع كي تتوجه نحو الذات. وهذا ما يقوم به في أبحاثه الفلسفية الخاصة بصورة متدرجة: في البداية بإعراضه عن المواضيع الفعلية من أجل الظواهر الذاتية والنفسية، دون أن يستبعد بعد على أي حال العلاقات الفعلية للسببية، ومن بعد بالذهاب من الذات «الموضعة» والمحددة برابطة السبب والنتيجة نحو «الأفكار»، نحو القيم الموضوعية المثالية، وأخيراً من خلالها وبوساطتها نحو «الحياة المتسامية والقصدية للشعور» الذي هو على وجه الدقة العامل الأول للوجود. والفلسفة لم تتمكن حتى الآن، حسب حكم هوسرل، من القيام بوظيفتها الأساسية التي تستقيم في توجيه حياة الإنسان، وذلك لوقوعها في عقلانية ساذجة، «موضوعية»، ولتضييقها حدود المعرفة بصورة مفرطة إذ أرجعتها إلى إحدى تظاهراتها الكثيرة، أي المعرفة العلمية، أو لأنها

آمنت بما لا يقل عن ذلك من سداجة بوجود موضوعي للعالم الخارجي ، بصورة مستقلة عن الإنسان ، يعني إذا شئنا الحديث بكلام أبسط لأنها تقيدت بالتقاليد العقلانية والمادية .

إن النقطة المركزية لتوجه الحياة الجديد الذي تعد الظواهرية به هي قضية الفعالية الخلاقة الحرة . فالفلسفة السابقة برمتها لم تنشأ ، من وجهة نظر المفكر الظواهري ، إلا من التجربة الخارجية ، وكانت توجه الإنسان في فعالياته نحو نموذج مثالي وكامل وثابت ، نحو عالم مبني بطريقة معروفة مسبقاً ، وهو العالم الذي كان يعتبر مقياس الوجود . وكانت تقدم حركة التاريخ العالمي من حيث هو تقدم نحو هذا النموذج ، من حيث هو تكيف معه ، تكيف تقرره قوانين العالم الخارجي العمومية والموضوعية . ولم يكن الإنسان إلا إحدى حلقات سلسلة علاقات العالم السببية ، ولم تكن حريته إلا وهماً خالصاً . ولا يصبح الإنسان حراً إلا حين يتحرر هو نفسه وتحرر فعالياته من الحتمية المفروضة من قبل الشروط الخارجية ، حين يتحرر من القوانين الموضوعية «الأزلية» الخاصة بعالم ناجز الصنع هو نموذج يحتذى . وصحيح أن حرية الإنسان ، بقدر ما تكون قراراته متعلقة بالعالم المحيط به ، وبقدر ما يكون «متوجهاً» نحو هذا العالم ، ليست حرية غير مشروطة في كل حالة مشخصة ، بل مجرد حرية التصرف بصورة مغايرة . إن فعالية الإنسان حرة . هو يستطيع أن يتصرف بطريقة معينة ، ويستطيع أيضاً أن يتصرف بطريقة مغايرة . وليس ثمة إطار يحد حرية الإنسان ونشاطه عامة ، بل كل ما هنالك أطر وضع معين . ألا نحس هنا في هذه النظرية التي أعدها الظواهري عن الفعالية الحرة أنه تهب الريح المتوحشة لإرادية زرادشت ، أو «الهجمة الخلاقة» للألوان الأخرى من فلسفة الحياة؟

قال هوسرل مرة: «نحن ورثة برغسون الحقيقيون» . وليست هذه زلة لسان أو عبارة أطلقت مصادفة ، بل شهادة على القرابة التي تجمع ، بفعل المبادئ الأساسية ، بين الظواهرية وفلسفة برغسون . ولا تقتصر القرابة على هذه الفلسفة الأخيرة إذا نحن أخذنا المسألة بعين الاعتبار في إطار أعرض ، من وجهة نظر التصور الظواهري «لعالم الحياة» الذي كان في نظر هوسرل أساس كل معرفة موضوعية والشرط المطلق لكل تجربة وفعل عملي ، وإذا نحن أخذنا بعين

الاعتبار أيضاً أن التشديد موضوع على دور وأهمية «اليقينات الفورية» والإيمان غير النظري بالمعرفة، وأنه يوجد تحديد دقيق بين عملية الحياة والظواهر الفيزيائية، بين علوم الروح وعلوم الطبيعة، أو أنه يوجد تدمير لأحادية المعرفة العلمية أيضاً، الخ. ومن المؤكد أنه لا يمكننا أن نتجاهل في هذا الشأن أن الظواهرية تتعارض بطريقة ما، في إشكالياتها وطرقها، مع فلسفة الحياة وأنها محاولة للتغلب على الطابع المحدود لهذه الفلسفة. إنها غير حرة من «مستبقات» الموضوعية الطبيعية، وهي تنادي بشيء كثير من الإصرار بلاعقلانيتها ذات الأسس السيكولوجية.

إن أنصار الظواهرية الحاليين يفضلون عدم التشديد على الفوارق المبدئية التي تعارض فلسفة الحياة بالتيار الذي يمثلونه، وعلى الأخص في الفرع الوجودي لتلك الفلسفة حيث يبدو أن التيارين ينصهران في تيار واحد هو الظواهرية الوجودية أو «الانطولوجية الأساسية». وينطبق الأمر نفسه على النيتشوية التي إما أن ترفع، حالما يفسرها الظواهريون، إلى مستوى الظواهرية وإما أن تحل، على النقيض من ذلك، هذه الظواهرية في تيارها الخاص. ونحن نرى إن الظواهرية لا تستطيع في عصرنا، الذي يتصف بنشاط محموم بصورة خصوصية تقوم به الفلسفة في موضوع تصور العالم، أن تعتمد كلياً على سلطة مؤسستها الأكاديمية، وهو الذي حاول أن يبني نظاماً علمياً دقيقاً، بل تطمح إلى الخروج من مدرجات الجامعة، فإذا هي عند المخرج بالذات تلتقي بالنيتشوية.

يعتبر كتاب إ. فينك فلسفة نيتشه، في الغرب، مثلاً على الموقف الظاهري من النيتشوية. فهذا المؤلف دراسة تتصف بمعرفة مرموقة عن الموضوع مترافقة بمهارة كاملة في الشكل، وكتلتها في خدمة هدف محدد بصورة مسبقة: إبراز آراء نيتشه الانطولوجية بتحليل الأقوال التي نطق بها عن علم النفس وفلسفة الثقافة والانتروبولوجيا، الخ. وإنه ليدرس من وجهة النظر هذه بصورة خاصة تطور نيتشه، الإنسان والفيلسوف: الولادة، وذروة المهوبة وانحطاطها. أليكون نيتشه مجرد ميتافيزيائي مقلوب، أم أن أبحاثه الفلسفية تكشف عن تأويل آخر للوجود؟ ذلك هو فعوى هذه الدراسات حيث طريقة طرح المسألة تتضمن بصورة مسبقة الجواب بصورة مضغية. ويحاول فينك أن يترجم رمزية زرادشت الفلسفية في



لغته الانطولوجية والظواهرية، وينصرف إلى هذه العملية بلباقة، بل بفن غير متوقعين عند أي من أنصار مدرسته. وليست الطريقة في حد ذاتها جديدة. إنه يتناول عند نيتشه ما يحتاج إليه أو ما يروقه، منتفعاً من التباس تصوراته أو تعدد معانيها. وفي أعقاب مثل هذا «التأويل» يُجمل نظام نيتشه انطولوجيا ويشكل معبراً اصطناعياً تنتقل عليه الفلسفة الألمانية الكلاسيكية إلى العصر المعاصر، إلى الظواهرية والوجودية.

تشكل فلسفة نيتشه منعطفاً في تاريخ الفكر الغربي، في التاريخ الذي يتصوره من حيث هو متتالية طويلة من الأخطاء. والخطيئة الأقتل (ويشارك فينك كلياً في وجهة النظر هذه) هي الإيمان بوجود الأشياء الموضوعي وبقدرة الفكر البشري على التغلغل في عالم من الماهيات الموجودة بصورة مستقلة عن الإنسان وشعوره وعلى فهمه عقلياً بواسطة «اغتصاب مفهومي للواقع». ويقاثل نيتشه ضد هذه الخطيئة على جبهة عريضة مستخدماً جميع أنماط الأسلحة. ويقول فينك إنه في واقع الأمر «لا يتعلق الصراع عنده إلا بنزاعات فلسفية مع الميتافيزياء الغربية». وهذا هو السبب في إخضاعه ماضي الثقافة بأسره لنقد مدمر ليس هو بالنسبة إليه سوى قناع يغطي رفضاً جذرياً للميتافيزياء. ويعد فينك بتخليص نيتشه من هذا القناع مستخدماً من أجل تحليل شخصيته وعمله تلك «السيكولوجية المرفهة للكشف» التي «كان هو نفسه يملكها ببراعة»، وبذلك ينظر إليه دون أوهام (١٣٣، ص: ٨، ٩).

وفي رأي فينك أن نيتشه يرجع الفكر الغربي الى هيراكليطس، وانطلاقاً من هذا الموقع يشن الهجوم ضد الفلسفة السابقة التي تغطس أكثر فأكثر، ابتداء من أفلاطون وأتباع مدرسة ايليه، في هاوية الموضوعية والعقلانية وغيرها من الاتجاهات الميتافيزيائية. وهكذا يحدث بعد ٢٥٠٠ سنة إحياء «لمذهب هيراكليطس» مع الزعم الذي لم يسبق له مثيل في رفض كل العمل السابق الذي قام الفكر به خلال الفاصل بين هيراكليطس ونيتشه. وتستطيع الفلسفة أن تعود الآن إلى الصراط المستقيم. وصحيح أن نيتشه يناضل ضد انحرافات الميتافيزياء دون قطيعة معها بعد، لكنه يدرك مسبقاً هذه الميتافيزياء من حيث هي قناع يخفي الحياة التي يحكم عليها بطريقته الخاصة. إنه يبحث عن الميتافيزياء «في

منظور الحياة ذاتها». وهو يدين طموح الفلسفة إلى تسجيل فارق بين الشيء في ذاته والظاهرة من حيث هو دلالة على انخفاض الإحساس بالحياة التي تتجاوز الظاهرة، يعني أنه إذا طرح مسألة الوجود ومعناه وغيرها من المسائل المباشرة (على الأقل بصورة مختلفة عن الطريقة التي كان يطرحها بها الفكر الميتافيزيائي لقرون عديدة)، فهو يخفيها خلف مسألة قيمة الوجود. وإنه ليشيد على أساس ظاهرة القيم لا إشكاليته وحدها، بل نظامه الفلسفي أيضاً.

ولا ريب في أن فينك على صواب حين يؤكد أنه من المناسب اعتبار فلسفة نيتشه ليس وفقاً لأعماله أو مراحل عمله بل وفقاً لدوافعه الأساسية، وذلك بالرغم من أنه يحلل هو نفسه كلاً من أعماله على حدة. لكن ليس ثمة تناقض هنا. فهو حين يدرس عمل الفيلسوف حسب الترتيب الزمني يفتش عن صفاته الأساسية ودوافعه الحقيقية ويجدها، وقبل كل شيء بالطبع تلك الدوافع التي تلهم فينك في أبحاثه. فالمرء يحس منذ ولادة المأساة، هذا العمل «حيث يتأمل المؤلف قلب العالم ليس بانظاره الخاصة بعد بل بعيني الفن المأسوي للأغريق القدامى»، تنافراً مع التقليد الميتافيزيائي. ذلك أن الإحساس المأسوي بالحياة ليس هو تأكيد الوجود فحسب، بل هو كذلك قبول الخوف والقلق اللذين يوحى بهما الوجود والموت والدمار. وإن لهذه العاطفية المأسوية جذورها في وعي حقيقة أن المخطاط الوجود المنتهي ليس هو فناء بل عودة إلى أساس الحياة. وفي هذه الدورة السرية لصيرورة الوجود الأزلية يتلاصق الحياة والموت دائماً مثل شقيقتين. فليس للوجود والصيرورة فيها معنى، وهما لا يمكن تعريفهما والحكم عليهما إلا نسبة إلى الحياة، وبصورة أدق وفقاً لدرجة صعودها وانحطاطها. ويقرر فينك أن الطابع النوعي لفلسفة نيتشه يعود كله بالضبط إلى أنه يضع إشارة مساواة بين مفهومي «الوجود» و«القيمة».

ومهما يكن من أمر، فإن لهذه الفلسفة خاصية (لا تقل عن ذلك أهمية) يود فينك التأكيد عليها أيضاً: موقف متشكك حيال العقلانية والفكر التصوري وهو يرى أنه يسود في تصور نيتشه الموضوع القديم للصراع بين الظلمات والنور (ولنلاحظ بالمناسبة أن ذلك يعني، فيما يبدو، نفس الشيء كما المعارف «القائمة» و«المضيئة» عند هيراكليطس).

وعلى هاتين القاعدتين ينصب نيتشه « ميتافيزياء الفنية » الخاصة به حيث يصبح الفن أداة الفلسفة، وسيلة وطريقة تتيحان تفسير العالم (وليس وصفه فحسب). فالعالم لا ينكشف إلا في الفن. والعدو الأخطر للفن هو العقل، الحكمة. ومع انتصار العقل (« السقراطية ») ضاع الفهم الحقيقي للعالم، وفقد الوجود « صراحة المظهر القائم والمظلم للحياة ». وبذلك أصبح الفن (في شكله المأسوي) الشعار الانطولوجي لنيتشه. وهكذا تلخص المرحلة الأولى من عمله. ان الفجر يبرز، وشمس فلسفة جديدة تشرق.

والمرحلة الثانية هي الصباح.... بيد أن الاستاذ الشاب لعلم اللغة الكلاسيكي يواصل هنا أيضاً تطوير نفس الموضوعات كما من قبل، بالرغم من انه فيما يبدو « يودع بطل شبابه » (يحرق ما عبده ويعبد ما أحرقه). انه جانوس صاحب الوجهين. ولا يمكن اعتبار أفكاره قطعة واحدة، كما لو كانت « حقيقة » أو « خطأ »، بل هي أعراض للحياة بالذات، « رموز تفضح الوجود ». وإما ينشر ببراعة « سفسطائية وجودية » يجمع الآن جميع قضايا فلسفته حول الانسان وينتهي الى الانثروبولوجيا. انه ينادي « بالعلم »، « بالدراسة التحليلية »، « بالفلسفة التاريخية »، الخ. وصحيح ان فينك يصحح في الحال، فيقول ان نيتشه يفهم العلم على طريقته، فقط من حيث هو أداة النقد التي تتيح فضح الفلسفة السابقة والدين والفن والأخلاق على اعتبار ذلك برهاناً على الطابع الوهمي للمعرفة البشرية، على كذب العلاقات البشرية، وليس على اعتباره دراسة للواقع. انه يفضح في ازدراء تام « الشاعر الكبرى » للانسانية من حيث هي « مهزلة أعلى »، من حيث هي مثالية. وحتى إذا هو أخذ في المرحلة الأولى بعين الاعتبار الموقف النظري للعلم من خلال مؤشر الفن، وفي المرحلة الثانية الفن من خلال مؤشر العلم، فان فكره لا يتمزق من جراء ذلك في هذا الازدواج، إذ ان المقصود في الحالتين على حد سواء هو منظور الحياة. ولا يجوز كذلك ان تنساق مع القلق من جراء حقيقة ان الحياة تفهم في كلتا الحالتين بصورة مختلفة، كونياً وميتافيزيائياً بادية الأمر، ومن بعد سيكولوجياً وبيولوجياً. ان الفارق في أشكال وطرق التصدي لقضية الحياة تستهدف إثارة « الاحساس بنشاز الحياة البشرية » وتدمير « وهم العمى ».

ونيتشه يغنيّ الازدواج، التنافر بين الحياة والمعرفة من خلال « الفكر الحر ». ويلاحظ فينك أن صفاته بعيدة دائماً مع ذلك عن « الفكر الحر » الطيب و« الأخرق » لعصر الأنوار. وحين يؤلف « الفكر الحر » لنييتشه أغنية للعلم لا ينسى أن هذا العلم بالذات مشكلة، وهو يستخدمه كوسيلة « للتححرر من العبودية العظمى للوجود الانساني من جانب المثل العليا ». ان « الفكر الحر » حر بقدر ما يتحرر من المطالب المقبولة عموماً للأخلاق والدين والميتافيزياء وتسامي الخير والجمال والله والشيء في ذاته، الخ، ويكتشف اللامنتهي في ذاته. وبين يديه يصبح العلم « مرحاً »، ويفقد وزن الجد فيه والطابع الدقيق لمفاهيمه، وهو نفسه ليس إلا كاشفاً للأقنعة بارداً ورصيناً: فيه يستيقظ نمط جديد من الانسان، « مجرب جسور » وغاوي يجري تجارب على الحياة. وانه لينكشف في حقيقة انتقاله من « القيمة في ذاتها » الى الحكم، وخلق وصهره « قيماً جديدة ». الفكر الحر هو بشير زرادشت (١٣٣، ص: ٥٢-٥٣، ٥٨). ولا يبقى إلا أن نضيف الى ذلك أن فينك، إذ يعلق على نمط « الفكر الحر »، يشدد على النظرية الظواهرية عن الفعالية الحرة. وصحيح ان المفهومين متقاربان، لكن غير متماثلين. إن فعالية « الفكر الحر »، مثلها كمثل فعالية الانسان المتفوق المرسوم في « الفكر الحر »، حرة بصورة مطلقة، فهو يخلق ويصهر حسب مشيئته، محدداً مثل طفل يلعب؛ ان رغبته لا تعرف الحدود ولا تعرف أية متناوبة « لفعل مفاير ». ولا يجهل فينك هذه الفوارق، بل يقتصر على محاولة تنميتها بحيث يلطف الانتقالات، لكن المرء يرى مع ذلك أن الألوان الحية لارادية نيتشه تبدى تحت هذا التنميق. إن فعالية « الفكر الحر » محشورة في إطار المعرفة المحدود: هو « حر » بقدر ما يستخدم العلم كوسيلة، لكنه غير حر أيضاً « لأنه يحيا آخذاً المعرفة العلمية بعين الاعتبار » (١٣٣، ص: ٥٢).

هكذا هيأت المرحلتان الأوليان للابداع عند نيتشه المرحلة الثالثة. ويتبين أن زرادشت تطوير للموضوع الأساسي الذي يظهر في أعمال الشباب عند نيتشه، موضوع المصير المأسوي للانسان المعاصر الذي أضع الله. فمع موت الله الذي يمثل بالنسبة الى نيتشه جوهر كل مثالية متسامية، ومع انهيار « القبة السماوية البراقة على أفق الحياة »، تفقد الانسانية توجه حياتها، وهي تهدد بالعودة الى بؤس

لا مثيل له ، تهدد بالانحلال . هي في حاجة الى فعل تجدد: ان جميع أسس العلاقات البشرية يجب ان تراجع ، ان تختبر من وجهة نظر جديدة ، ويجب ان يعاد وجود الانسان نحو الأرض من جديد . ويقول فينك ان المفاهيم والأعمال التالية لا تمضي الى أبعد مما مضى زرادشت . فهذا الكتاب جزء مركب من فلسفته ، وجميع الأعمال التي ظهرت في وقت لاحق هي الجزء الهدام منها وليست أكثر من « فلسفة مطرقة » .

ومن المفروغ منه أن فينك لا يجهل ان الأفكار الاساسية للنيتشوية غير قابلة للدفاع عنها حيال التحليل العلمي ، لكن هذا لا يشكل الشيء الاساسي بالنسبة إليه . إن الشيء الأساسي هو أن منظورات لمراجعة الإرث الكامل للفكر الغربي تفتح فيها ومن خلالها ، وأنها تقدم برنامجاً لتوجه جديد للحياة . وفي رأي فينك أن أسلوب الفلسفة الوجودي الذي يشر به زرادشت لا يحتاج الى إسناد علمي ، فنيشه ينشئ غطاءً جديداً من الفكر يرفض المفاهيم التقليدية للفلسفة الميتافيزائية .

وليست كارثة إذا هو ، في الواقع ، لم ينتصر على الخصم بل اكتفى برده على أعقابهِ وهو فريسة الشكوك كي يسقط مغلوباً آخر الأمر ، لكن « عقيدته عن ذاتية القيم ترتفع أعلى جداً من نسبية رخيصة مؤسسة على استبداد الفرد » ، وتؤكد (وهذا موضع التشديد) « الذاتية الظواهرية للقيم » ، باعثة بذلك « الاستهلال المتسامي المنسي للوجود » . ان « مراجعة جميع القيم تعني القضاء على « الضياع الذاتي للوجود ، وخرقاً للمستبقات نحو فهم أعقد للحياة ، ويقظة لظل عقائدية القيم النظرية » . إن نيته ، من حيث هو رائد ، « نذير الطريق المقبلة للفلسفة .... أهم وأعظم من مفكر يشغل في ميدان المفاهيم » (١٣٣ ، ص: ١١٩ ، ١٢٠ ، ١٣٩) .

ويرى نيته ان الميتافيزياء ولدت في مصر ، وأن حافزها الأساسي هو طرد الصيرورة من الوجود ، تحرير الوجود من الصيرورة ، وفصم وحدة الوجود والزمان . ويتظاهر هذا الانفصال في عقيدة انشطار العالم الى عالمين ، عالم الظواهر وعالم الأشياء في ذاتها الذي يقع خلف العالم الأول . وقبل فينك بالطبع مثل هذا النقد ، ويأسف فقط لأن نيته لا يستخلص « التعارض الساذج بين

الوجود والضرورة » من تناقضات العالم الفعلية بل يكتفي بتقريرها ، ولا يكلف نفسه عناء ايضاح الجهاز المنطقي والتصوري للبناءات الميتافيزيائية بل يقتصر على رفضها من حيث هي تجريدات جوفاء. وعلى أي حال ، فإن الشيء الأساسي تحقق ، إذ عريت جذور الميتافيزياء ، فظهرت للمرة الأولى على اعتبارها احدى الحركات العدمية التي تعكس اتجاهات الحياة التي تبغي العدم.

ويحصل فينك على هذه النتيجة انطلاقاً من «دراسة» ظواهرية للقول المأثور عن موت الله. فاما ينادي نيتشه بموت الله يتحول بأنظاره فيما يبدو نحو الانسان حصراً ، نحو امكاناته غير المكتشفة بعد ، ويؤلف شيئاً له ، له ولسوراته الابداعية. ويصبح هذا التقريظ للانسان مركز فلسفته ويرز انعطاف الفكر الزاهب من الموضوع الى الذات ، وهو الانعطاف الذي يشكل الغرض الأساسي للظواهرية المتسامية ، وينأى عن ميتافيزياء تخضع الانسان لتراتب للأشياء ، ويقرر وضعه بالنسبة الى كائن أعلى الهى . ويعود الانسان بعد الآن الى ذاته ويصبح مطلقاً مساوياً لله فى عظمتة . إن ماهيته تفهم بعد الآن من حيث هي خلق : هو نفسه ينشئ قيمة ويؤكدها ، يخلق « الحقيقة » التي ليست هي نتيجة بحث نظري وعلمي بقدر ما هي « تجربة الحياة » ( ١٣٣ ، ص : ١٥٨ - ١٥٩ ).

ولا تصادف عبارة « تجربة الحياة » عند نيتشه ، فهو يتمسك بموقف وحيد الجانب بشأن مسألة الحقيقة : ان « الحقيقة » بالنسبة إليه خارج علمية ، ولا علاقة لها البتة بفعالية المعرفة . وعلى أي حال ، فان فينك يربط هنا التجربة والمعرفة بتعبير « ليست هي .... بقدر » ، مدخلاً من جديد بذلك عنصراً ظواهرياً فى دراسته ، الوحدة بين نمطين من المعرفة ، بين شكلين للتوجه الفكرى ، العلمى وخارج العلمى (يفترض أن هذا الشكل الأخير معطى من حيث هو شيء « معروف من الجميع » ، « واضح بصورة فورية » ، ناجم عن « التجربة العملية للحياة »).

ولقد كان نيتشه يأخذ على الفلسفة السابقة أنها تفترض فى الظواهر شيئاً واقعياً يكتفى وراءه الشيء فى ذاته ، و« تبحث عن ظواهرية فى الموضوع الرديء » ، يعنى فى العالم الخارجى ، فى حين ان الظواهرية ميدان لاحتكار المعرفة ، للفحص الباطنى ، للمشاهدة الذاتية . وهو يقول : « جميع الأشياء الشعورية

ظاهرة منتهية، نتيجة للنشاطات المنظمة للذهن»، «تكيف مصطنع يستهدف وضوحاً أعظم». إن الظواهرية تعني معالجة الإعلام الحاصل بواسطة الذهن بحيث تحول وهم العالم الخارجي الى ظواهر مصنفة بمساعدة تحويل صوري للذهن وفق مبدأ علاقات السببية. إن الظاهرة، من حيث هي نتيجة نهائية لعملية الذهن المنطقية، هي تأويل للواقع، مراهنة على الواقع (ص: ٣٦٣-٣٦٤). وفي حقيقة الأمر أن هذا يذكر في العديد من النقاط بما يسمى Epoknê الظاهري، الامتناع عن تأكيد واقعية العالم، الفعل الذي يجعل من العالم الموضوعي عالماً يملك «مزاعم في الوجود». «الوجود»، هذا يعني التظاهر بصورة مباشرة في الشعور؛ «فالوجود» ظاهرة للشعور، للانفعالات، للتأملات، يعني «الاستهداف»؛ فالظواهر لا تتخذ شكلها ومغزاها إلا بالنسبة الى الأنا على اعتبارها عاملاً تركيبياً أصيلاً.. ومهما يكن من شيء، فانه من اليسير إرجاع هذه المبادئ الأساسية الى أشكال عديدة أخرى من المثالية الفلسفية، وتقرير «القراءة» في هذه الحالة المحددة لا يجوز مطلقاً أن يخدم كحجة جازمة تتيح استخلاص مبادئ الظواهرية المتسامية انطلاقاً من المصادر النظرية والمعرفية للنيتشوية كما يجازف فينك فيفعل.

وهو يستخدم أساليب لا تقل عن ذلك مجازفة كي يؤول الى تحويل انطولوجي لعقيدة نيتشه. وقد يبدو للوهلة الأولى أن التأكيد بانطولوجية فلسفة نيتشه أمر لا جدال فيه، فهي تعلم بالفعل معنى الوجود، طبيعة ما هو موجود. لكن لا يجوز ان ننسى ان النظرية النيتشوية عن الوجود تتصف بطابع الوهم إذا ما نظرنا إليها من وجهة نظر معرفية. فأولاً يعتمد تصوره النظري للمعرفة على إنكار أساسي للأشياء الواقعية، للجوهر، للكائن، للوجود. فليس ثمة شيء واقعي باستثناء نبضات الحياة، مجرى الصيرورة الخالصة، صعود الارادة وهبوطها. والانسان يؤمن بالشيء، بما هو موجود، لكن تلك أوهام من ابداعه الخاص. والأنا موجودة؛ لكن الأنا وهم هي الاخرى، النموذج الأساسي لأوهامنا، إسقاط لارادة الانسان وفكره. وهكذا فاذا جاز الحديث عن انطولوجية لدى نيتشه فلا يمكن تعريفها إلا من حيث هي انطولوجية سالبة للأشياء: موضوعياً لا وجود للأشياء. ثانياً ان الوجود نفسه، مثله كمثل الصيرورة، هو «بريء»

عنده، لا معنى له ولا غاية. ولا يقل استحالة عن ذلك الحديث عن لحظات انطولوجية للنيتشوية بالمعنى الظواهري، يعني من حيث هي دراسة للعلوم تصف بنية المعرفة البشرية ووسائل «استملاكها». ويتخلص فينك من المأزق بأن يعزو طابعاً وهمياً الى الفلسفة عامة. وهو يقول ان نيتشه لم يفعل سوى تحذير الخط الذي اتبعه كانط والقاتل ان موضعه الأشياء شيء ذاتي تماماً. وإذا كانت المادية من حيث هي مقولة تتيح بعد عند كانط امكانية موضوع للبحث، فالإيمان بالشئ ليس سوى وهم خالص عند نيتشه تخلقه الحياة بالذات (والوجود هو الحياة ولا شيء أكثر من ذلك) في حركتها الأزلية. إن افكاره عن الطابع الوهمي لمعرفة الأشياء والعمليات تستند الى أساس فلسفي، الى نظرية ارادة القوة والعودة الأبدية والضرورة من حيث هي واقع يتم الانطلاق منه.

ونيتشه والفلاسفة من مدرسة هوسرل ينتقدون الفلسفة السابقة بسبب من «موضوعيتها» في الحل الأول، ويستخدم نيتشه المطرقة في ذلك، أما الفلاسفة الآخرون فيستعملون مبضع التحليل التاريخي والفلسفي. ان أنصار الظواهري يأخذون على الفكر الفلسفي انحرافه التدريجي، بدءاً من بارمنيد وأفلاطون، عن المبدأ الأساسي الذي يضع في أساس الفلسفة النشاط الذاتي للإنسان ويؤكد الذات التي هي مقياس جميع الأشياء». لقد ضلت الفلسفة السبيل لأنها، مع بعض الاستثناءات، بحثت عن الوجود الأصلي في الخارج، «انزعت في المعرفة الموضوعية»، جهلت التجربة الداخلية للذات من حيث هي ينبوع الأولي لمعاني العالم. لقد اختارت موضوعاً لها دراسة عالم خارجي، «متسام»، مبني موضوعياً ومشروط بالسببية، ورأت في هذا الميدان الثانوي أساس الوجود. انها تعتبر العالم شيئاً معطى من البداية، جامداً وثابتاً. وتنفصل الظواهري عن هذا التقليد، ومثل النيتشوية ترتد بأبصارها ٢٥٠٠ سنة الى الوراء. إنها تبحث في «عالم الحياة» الباطن للذات، في «حياة المعرفة» المفهومة على اعتبارها ضرورة هيراكليطس، عن السبب الأولي لكل وجود وعن خصائصه الأساسية. ونيتشه هو الذي يسجل «فجر» هذه الفلسفة الجديدة، وذلك بسبب ما في تصوره عن العالم من تفاؤل تفتقر إليه المدارس الأكاديمية، وبسبب اهتمامه بمجال الوجود الاجتماعي. ويؤكد فينك على الموضوعات الاجتماعية للنيتشوية. فنيشه يريد أن



يفعل ليس على اعتباره فيلسوفاً فحسب، بل على اعتباره مفكراً سياسياً أيضاً، وذلك بهدف اعداد « حلول تاريخية عمومية » وتحويل الانسانية على أساس عقيدة ارادة القوة والعودة الأبدية. ويقبل فينك البرنامج النيتشوي « للتحويل (مع بعض القيود طبعاً) ويحاول ان يفسر على طريقته المظاهر الاجتماعية لهذه الفلسفة، ويؤكد في الحل الأول على تربية وتكوين نخبة قائدة، « سادة الأرض الجدد ». ومن وجهة النظر هذه يهتم « بعقيدة » الانسان المتفوق.

ويقول فينك موضحاً ان الانسان المقبل يتصوره نيتشه على اعتباره انساناً يريسد بإرادة قوية (ein Wollender eines Grossen Willens) ولا يكون نفسه وخلقته فحسب، بل يكون خلق الآخرين أيضاً. ان وضعه مزدوج: انه يعرف ان يريد، لكنه يعرف ويعي في الوقت نفسه عبث أية رغبة كانت. ويترتب على ذلك ان نيتشه، حين يتحدث عن « سادة الأرض »، لا ينادي فيما يبدو بسيادتهم المطلقة، بسيطرتهم على الأرض، وبتمجيد ارادة القوة غير المحدودة عندهم؛ لا، فالانسان يصبح سيداً حين يسهم في إتاحة إقامة نظام على الكرة الأرضية بحيث تجدد الأرض من حيث هي « أم مليئة بالعظمة، من حيث هي حزن جميع الأشياء »، وبحيث يعود الانسان الى الأرض، ويتحرر من الأصنام والمثل العليا، ويقبل الحياة كما هي في معناها الديونيزيوسي، في مأسويتها، في ترقها، وبحياها المزدوج.

ويستأنف فينك نظرية نيتشه عن تراتب الوجود الاجتماعي في مظاهرها الموجهة ضد « المساواة المعاصرة » ويدينها حيث هي موجهة ضد الفكرة المسيحية عن مساواة الجميع أمام الله. وإذا هو هاجم الصفاقة التي يتحدث بها نيتشه عن « تكوين » نخبة قائدة، وهي الفكرة المقدمة على اعتبارها هدفاً يرمي إلى انتقاء مصطنع لعرق من البشر المتفوقين، فانه يعزو هذه الصفاقة الى « الطريقة الخلاقة » لمراجعة جميع القيم.

وأخيراً يسمى فينك بكل الوسائل إلى إقامة حد واضح بين « إلحاد » زرادشت و« غريزة الله » التي تستيقظ في المؤلفات الأخيرة حيث يعارض نيتشه ديونيزيوس الاغريقي بالمصلوب المسيحي، مجابهاً بين هذين التصويرين عن الألم: ان الألم المسيحي يشق الطريق امام وجود مقدس في العالم الآخر، في حين ان

الألم الاغريقي يفترض ان الوجود على قدر كاف من القداسة كي يرر هول الألم. وهذه المواجهة تميل بنيتشه الى جانب ديونيزيوس. ولا يبقى امام فينك إلا أن يأسف لهذه « الخطيئة ». إلا أنها خطيئة معذورة. ذلك اننا أمام « مفكر يتأثر بلهب انطلاقة جديدة لحقيقة كل كائن ». وهذا اللهب يصيب بالضبط الأشياء الأرفع. ولذا فهو يبدأ مراجعته لجميع القيم بالمسيحية التي هي « قيمة أسمى » ويوجه إليها ضرباته الأولى. ان المواجهة بين الديانتين « تكشف عن وقفة في تاريخ العالم »: ان ديونيزيوس والمصلوب الوهيتان للحياة على حد سواء ، فديونيزيوس رمز لانتصار الحياة حيث العذاب والدمار تعدلها فرحة الحمل والبعث والعودة الأبدية. أما المصلوب فرمز الحياة المنفصلة عن هذا العالم الأرضي والداعية الى عالم آخر وهمي (١٣٣، ص: ١٧٦، ١٨٥).

ويستنتج فينك أن نيتشه، لسوء الحظ، لم يفهم العاطفية الباطنة للمسيحية، لكنه ظل مع ذلك، في نفسه، باحثاً مهووساً عن الله أبداً. وهذا ما كان يبتغي البرهان عليه على أي حال.

## الفصل الرابع

### دروب الوجودية التي لا تقود الى أي مكان

« ما كنتم بحثم عن أنفسكم بعد:

ولذا وجدتموني »

هكذا تكلم زرادشت

قليلون هم أنصار الوجودية الذين لا يعترفون ببذرة مدرستهم الفلسفية للنيشوية، وهم حين يتحدثون عن نيتشه يستعملون صيغة التفضيل على الدوام. لكن الأمر لا يتعلق بالتقديرات الشخصية وحدها، لأن روح أفكار مدرسة الوجود ثبت أيضاً رابطة القربى مع النيتشوية.

ومن المؤكد أن نيتشه ليس المصدر الوحيد للوجودية التي نبتت على نفس التربة التي نبتت فيها فلسفة الحياة، هذه الفلسفة التي يمكن ربط الوجودية بها بحق باعتبارها أحد تفرعاتها المتخلفة. فلا عجب إذا كان أنصار الوجود يعترفون بالاجماع بسلطة ديلثي وشبنغلر وكلايس، والأخيران منهم وريثان مباشران للنيشوية. ونصادف في أصل هذه الفلسفة هوسرل وكيركيغارد أيضاً، كما أن مؤسسي الوجودية يعدون من بين المفكرين الذين كان لهم نفوذ عليهم أفلوطين والقدسي أوغسطينوس وبروتو وسبينوزا وشيلنغ وكانط وهيغل وشوبنهاور وأوغست كونت وفير وغيرهم.

ويحتل نيتشه مكانة على حدة في التسلسل الطويل لرواد هذا التيار الفلسفي الفعليين والوهميين. وليس مرد ذلك صلة القربى فحسب، بل ان الاحترام الذي يبدية الوجوديون له يعبر عن الاعتراف بفضائله من حيث هو مؤسس فلسفة

« جديدة » وواضع اتجاهاتها الأساسية. وأما الوجودية فتعتبر نفسها جامعة لواء هذه الاتجاهات.

ولقد تناولت الوجودية شعلة النيتشوية من يدي فلسفة الحياة، أو هذا على الأقل ما هي على قناعة به، متناسية أن الفاشية نازعتها ذات يوم الحق في حمل هذا اللواء الشهير، وهو ما يخفي أحد الأسباب التي تحمل ممثلي المدارس الوجودية على الحديث والكتابة بغزارة عن نيتشه، وبصيغة التفضيل على وجه الدقة: لا بدّ من فصل النيتشوية عن الايديولوجية والممارسة النازيتين من أجل المحافظة على طاقتها النظرية الدعائية في ترسانة «التصور التاريخي عن عالم الغرب».

وإن للجهود الهادفة الى فصل اليسويه عن الفاشيه علاقه مباشره أيضاً بفلسفة الوجود ذاتها، نظراً لأن هذه الفلسفة ولدت في نفس الجو الفكري والاجتماعي الذي ولدت الحركة النازية فيه، جو اليأس والحراب الذي أعقب كارثة ١٩١٨ وهزات أزمة العشرينات. لقد انطلقتا في مبادئها النظرية من نفس المصدر حتى درجة ما، وهو فلسفة الحياة، وعلى الأخص الفعالية اللاعقلانية «لمراجعة جميع القيم». واستخدمت النازية النيتشوية من حيث هي «فلسفة خرق»، من حيث هي قاعدة «نظرية» لمجازفتها السياسية. أما الوجودية فوجهت حميتها النظرية، المستقاة من فلسفة الحياة، نحو وصف وتحليل الوجود الفردي للانسان. إنها تعتبر الفرد الواقع فريسة فوضى العلاقات البورجوازية وحوافزه اللاعقلانية الخاصة ذاتاً تعاني من التبدلات الاجتماعية. وكانت طريققتها تتطلب رفض التأملية والموضوعية، وانخراطاً نشيطاً ومنحازاً للفرد في اعصار النضال. لكن الوجودية لم تكن وما كان يمكن أن تكون فلسفة للفعل، وأقل من ذلك الفعل الجماهيري، نظراً لأنها تنتزع الانسان الفاعل من روابطه الاجتماعية، وتتركه وحيداً مع نفسه، وتقصر في مجال فعاليته على رد الفعل الانفعالي من جانب كائن وحيد ضائع في العالم، وبالتالي على قرارات من المرتبة الأخلاقية وحدها، وبذلك تحكم على الفرد بتمزق باطن أليم. إن مثل هذه الذات المفتوحة للعمل لكن المحطمة من جراء وعي عجزها حيال قوى الوجود الساحقة قد كانت الفريسة السهلة للدعاية النازية التي كانت توحى بمنظور فعالية

قوية في مجال اجتماعي عريض. ومن المعروف أن عدداً كبيراً من أنصار الوجودية، بما فيهم واحد من مؤسسيها، هايدغر، الذي أصبح في الثلاثينات «فهرر الفلسفة الألمانية»، قد مضوا عن طيبة خاطر الى «نجدة الفاشية». ان للوجودية والنيشوية، بالفعل، موضوع واحد للدراسة البدئية، لكنه يؤخذ في مظاهر مختلفة. وهذا الموضوع، ويمكننا أن نقول هذه الخلية الصغيرة التي سوف تولد فيما بعد نظاماً كاملاً، هو الحياة المعبرة موضوع المعاش، تياراً لا ينضب للوجود، عملية لا عقلانية من المحال ردها الى مفاهيم والى صيغ منطقية جافة وميتة، الى مقولات العقل والتصورات المألوفة والأوهام الايديولوجية، الخ... بيد أن الوجودية، خلافاً لفلسفة الحياة، لا تأخذ بعين الاعتبار مفهوم «الحياة عامة»؛ إن نواة فلسفتها حياة الانسان، الوجود الفردي للانسان، المترجم تجريبياً الى مفهوم «الوجود». والاتجاهان يؤسان فعاليتها على الاحتجاج ضد الدور المبالغ به المنسوب الى العقل من حيث هو «حاسب» ومنظم، ضد العقلانية بصورة عامة. إن الوجودية تواصل الخط الذي رسمه نيتشه وغيره من فلاسفة الحياة، وهو الخط الذي يستقيم في «فضح العقل». ويقول بولنوف إن فلسفة الوجود تبط اللثام عن عجز الفكر بمعنى أكثر جذرية حتى درجة كبيرة، في حقيقة أن أية محاولة للتأويل المجرد والتصوري تؤول الى تناقضات مستعصية توقف الفكر في حركته الدائمة لكن التي لا منظورات لها... تناقضات تحكم على الفكر بالاخفاق، لكنه لا يستطيع رفضها، لأنها مرتبطة بمسائل وجوده الحاسمة (١١٦، ص: ٢٣). إن الاتجاه العام متضمن هنا، وأما التفاصيل فلا بد لنا من العودة اليها في وقت لاحق.

وتتصدى الوجودية لنقد عصر من الأزمة ولوعي الأزمة عندها (وهي في ذاتها إحدى التظاهرات الأوضح لهذه الأزمة) منطلقة من المنطلق نفسه وباسم الهدف نفسه كما النيشوية، وتبلور هذه الأزمة في مفهوم «العدمية». ولا بد من الاعتراف بأن فلسفة الوجود تنهض أحياناً بوظيفتها السلبية بجرأة متحدية تجتذب اليها الأنظار، وهو ما تعلمته في مدرسة نيتشه أيضاً.

لكن الوجودية ليست أحد أشكال الوعي البورجوازي فحسب، بل هي احد التيارات الرئيسية للفكر الفلسفي البورجوازي، ومن أعظمها نفوذاً وشمعية.

وقد برز نفوذها بعد الحرب العالمية الثانية بصورة خاصة، وجعلت تستولي بسرعة على تعاطف المثقفين البورجوازيين في ألمانيا الغربية وما وراء حدودها على السواء. إن سر شعبيتها بسيط: أزمة النظام الرأسمالي، والحالة البائسة للإنسان في المجتمع البورجوازي، وقد زادت الحرب من تفاقمها، مما يجعل العالم البورجوازي في حالة اندفاع نحو هاوية لا قرار لها جارفاً معه الإنسان الضائع الذي فقد كل سند على الإطلاق. إن قضايا الوجودية حالية حتى درجة فائقة، ذلك أنها «تتشأ من الانهيار الوجودي للملايين الأوروبيين» كما يقول هاينان (١٥٦، ص: ١٨٤). ولذا أصبحت الوجودية زياً شائعاً.

بيد أن الزر يضي والقضايا تبقى. وهي باقية دون حل في إطار الوعي البورجوازي. فالوجودية لم تق بوعودها، ونفوذها يتناقص تدريجياً. وهذا ما يسهم فيه أيضاً الاستقرار المؤقت للنظام الرأسمالي. إلا أن فلسفة الوجود لم تمت، بل هي حية ومؤثرة بعد في سيكولوجية الملايين من الناس، وهي تناضل بنشاط ضد التصور العلمي عن العالم، المجد في المادية الجدلية، وضد الشيوعية.

وليس في نيتنا أن نقوم هنا بتحليل نقدي للوجودية بمجموعها، وهو عمل أنجزه حتى درجة كبيرة فلاسفة ماركسيون سوفيتيون وأجانب (٣١، ص: ١٠١ - ١٠٤). إن هذا التيار سوف يدرس في الفصل القادم من وجهة نظر ارتباطه المباشر أو غير المباشر بفلسفة نيتشه، وهو ما يحدد مسبقاً انتقاء الأعمال التي سوف تخضع للنقد، وهي في جوهرها أعمال تحتوي على دراسة خصوصية لعمل نيتشه الفلسفي والشاعري، ونشير بالمناسبة إلى أنها أعمال غالباً ما تشكل ذريعة للوجوديين من أجل نشر أفكارهم الخاصة.

## ١٥ - نحو ملاقاتة نيتشه. ك. جاسبرز

أشار جاسبرز ذات يوم في فخر إلى أن تفكيره الفلسفي «يمضي نحو ملاقاتة نيتشه» (١٦٤١، ص: ١٤٥٩)، وأنه يكيف أفكاره على مقياس فلسفته، وذلك ليس على اعتباره متمرناً يتبع بصورة منفصلة تعليمات أستاذه، بل من حيث هو معلم ناضج يتغلغل بصورة خلاقة في عمق طريقته وروح تعليمه - إنه يمضي نحو ملاقاتة «معلمه» دون أن يكون متحداً معه دائماً وفي كل شيء، ودون أن يتقيد

« بالحقيقة » المكتشفة من قبله، بل عند الضرورة في مجابهة مع هذه الحقيقة. ولا يرفض جاسبرز البنية أو التقاليد، بل يقول: « الفلاسفة الكبار جميعاً معلومنا، وعشرتهم تزيد من شعورنا بالوجود بتأثيرها في حوافزنا وتقديرنا وأغراضنا... إن للفلاسفة قيمتهم التي هي نسيج وحدها نظراً لأنهم يقودون الى الينبوع الذي يتيح لنا التوجه في الفلسفة... ونيته هو الفيلسوف الأخير الذي تمكن من الاسهام فينا في تنمية هذه الظاهرة على صعيد الوجود بأسره تقريباً، في المصادر وضمن حدود الانسان » (١٦٤، ص: ٤٥٣). إنه يدين بالمكانة التي يشغلها في تاريخ الفكر الفلسفي لمصيره التاريخي، هذه اللحظة التاريخية التي تمثل منعطفاً في الحضارة الغربية. وهذا يقرر نمط تأثيره بوصفه مربياً: انه لا يري بواسطة مبادئ والزامات تظل ثابتة، ولا بنمط انسان ينبغي اتباعه، بل هو يشكل الفكر الفلسفي في حركته، وهو فكر يطرح الأسئلة محاولاً تفسير إمكانات الوجود الانساني وتقديره الذاتي في المعرفة، وكذلك إمكانات تقديرات جديدة والحساسية لقيم جديدة. ويلخص جاسبرز قائلاً: « لقدرد القضايا الأصلية الى الفضول الفلسفي الذي ما كان يستطيع أن يرضى بما يسمى الفلسفة العلمية الجامعية في عصره. إن الفلسفة، المحولة الى شأن يخص العقل وحده، تعني من جديد الانسان بأكمله » (١٦٨، ص: ٣٨٩).

وينبغي للفلاسفة المعاصرين، حتى يكونوا على مستوى قضايا زمانهم، ان يمضوا الى مدرسة التثقيف الذاتي بدراستهم أفكار نيته، وأن يفوضوا في أرائها التي لم تكتشف بعد، وأن يدركوا الظروف الجدلية لنشاطه المفكر.

ويقول جاسبرز: « يريد نيته أن يوقظ فينا لا ما يكتسب بواسطة انضباط صوري فحسب، بل كذلك ما يولد من نضال متصل مع الذات في سبيل ترتيب اهواء المرء، وذلك حين يصيخ بسمعه الى قضية الوجود... كما لو كان المرء يفوض بوجوده الخاص في مظهر الحقيقة دائماً ». وتوضع مدرسة نيته فوق مدرسة هيغل؛ فاذا كان التلميذ في المدرسة الثانية يخاطر « بثلم حدة الانفصال والوثبة في الوجود، وذلك في المصالحة اللطيفة للجدلية »، فان المدرسة الأولى تجتذبه في « حركة متصلة » وتمتع الحقيقة من المراحة في مكانها. إن نيته يوقظ القلق الأزلي الذي هو ينبوع معرفة. « وبفضل هذه الحركة يصبح نيته

مريباً بواسطة امتداد لامتناه: انه يوجه نحو ما هو غير محدود، ويعلم المرء أن يفكر العكس، ويقدم إمكانات متناقضة للحكم، ويعلم التناقض الأزلي ورابطة جدلية متبادلة، دون أن يستكمل على أي حال المعرفة في الصيرورة». إن التشقيف الذاتي يروح نيتشه «أشبه بالتمرن على الالتباس». هو خطر، لكن لا غنى عنه في عصرنا الناقص: فبدونه لا يمكن أن يكون «يقين في معرفة الوجود» و«حقيقة في الفلسفة». ولا تشكل فلسفة نيتشه نظاماً، بل «مسألة معرفة حقيقة نيتشه بالذات وما كان يريد أن يكون تظل مفتوحة» (١٦٤، ص: ٤٤٥، ٤٥٤، ٤٥٦). إن فلسفته فعل في الامكانية. والفلسف معه، بأسلوبه وحسب طريقته، يعني اكتشاف آفاق جديدة في الفكر دون التفكير في نتائجها. وليس «المضي الى ملاقات نيتشه» بالنسبة الى جاسبرز، في حال من الأحوال، اعترافاً صورياً بفضائل «الفيلسوف الكبير الأخير». هذا «المضي» يتضمن بصورة رمزية «القراءة» النظرية والفكرية لمبادئها الفلسفية، وهو يعطي ويضمن الحق في الخلافة. لكن هذا لا يعني بالنسبة اليه الاكتفاء بالتفكير نحو الماضي بهدف طرح سؤال وتلقي الجواب عنه والتصرف وفقاً لهذا الجواب: إنه يطرح الأسئلة كي يختبر ويتحقق من توجه فكره. وهو يصادف نيتشه في كل من أعماله، لا بصورة عابرة أو من أجل الاستناد الى شاهد منه، بل نيتشه يرافقه في سائر رحلاته الفلسفية باعتباره رفيقاً يقوده في حلقات الواقع المعاصر ويدله على طريقته ويضيئه له؛ إلا أنه بعيد مع ذلك عن النظر دائماً حواليه بعيني دليله، بل كثيراً ما يحمله على اتخاذ وجهة نظره الخاصة ويجبره على اتخاذ موقف «وجودي».

ومن البدهي أن جاسبرز يزعم أن تأويله موضوعي ويتخذ طواعية وظيفية حارس «نقاوة» وصدق العقيدة التي يدافع عنها من جميع التشوهات والتزويرات الممكنة. وهو لا يتحدث عن ذلك بصورة مباشرة، لكن اهتمامه بهذا الموضوع يتضح من خلال مؤلفاته المكرسة لهذا «الفكر والمعلم». نيتشه. مدخل الى تفهم فلسفته ونيتشه والمسيحية، وقد صدر المؤلف الأول عام ١٩٣٧. وفيه مساجلة خفية مع منظري ودعاة القومية الاشتراكية الذين تسلحوا بالنيتشوية دون أن «يجسروا على التعرض لخطر دراسة نيتشه»، يعني أنهم لم يدرسوا أعماله من



حيث هي نظام، بل تناولوا مقتطفات منها، بصورة ذاتية وبأفكار مسبقة. ويقول جاسبرز إن مثل هذه المحاولات، «في البرهة التاريخية الراهنة»، «لا يمكن أن تصلح من أجل أفق بعيد للممكن» وأن تلهم المستقبل. إن المعرفة السطحية والمجزأة بفلسفة نيتشه تؤدي بكل سهولة «إما إلى الضيق المذهبي وأما إلى السفسطائية وإما إلى كليهما معاً، وهو الأغلب» (١٦٤، ص: ٤٥٦). وفي المؤلف الثاني الصادر عام ١٩٥٣ توجه السهام القاتلة إلى المعلقين اليساريين (من نمط فلاك وغلوم وغيرهما) الذين «تسرعوا»، بعد تحليل الدروس المريرة للنازية، فأشاروا إلى المظاهر الخطيرة للنيتشوية واستنتجوا من ذلك أن هذه الفلسفة تقع خارج التقاليد الأنسية للفكر الغربي. ولذا ينصح جاسبرز بدراسة «منزعة» للثروة النظرية التي خلفها نيتشه ميراثاً لهواة الحكمة في أيامنا. إن فلسفته عميقة بصورة لا يسير غورها، وهي ذات مظاهر لا حصر لها: «ليس من المرجح أن تكون في يوم من الأيام ظاهرة لم يقل نيتشه شيئاً عنها. فأعماله تعطي نظرة سريعة على قرابة جميع الأشياء الكبيرة والصغيرة - الدولة والدين والأخلاق والعلم والفن والموسيقى والطبيعة والحياة والمرض والعمل والرجل والمرأة والحب والزواج والأسرة والشعوب والعصر والتاريخ والشخصيات التاريخية والمعاصرين والقضايا الحديثة للفلسفة. وقد يكون لهذه الاعتبارات وزن أكبر أو أصغر حسب الحالة، لكن صحة تفهم تأكيدات المتنوعة تتوقف في كل حالة على درجة فهم الاتجاهات الأساسية لحركة فكر المؤلف والقدرة على تحديد المعنى السائد فيها» (١٦٤، ص: ١١٩). وثمة طريقتان لفهم تفكيره. فقد يتبع المرء درب الإنكارات اللامتناهية، أو يختار أحكامه الإيجابية. لكنه يواجه حتى في الإنكارات المصادر الإيجابية لفكره «الجدلي»، وعلى العكس من ذلك يصادف دائماً، في التأكيد المباشر لحقيقة ما، تناقضات بحيث أن الحركة الناجمة عنها تدحض فيما يبدو مبادئه المطلقة. ونرى أن جاسبرز يميز في المحل الأول «العصب النقدي» للنيتشوية، وهو ما تباغت الوجودية به أيضاً، وهي التي تزعم أنها «الفلسفة النقدية» لعصرنا. لكن سلاح نقده موجه بصورة رئيسية ضد المعرفة الإيجابية الحاصلة بواسطة العلم، وهي المعرفة التي ينادي بها معرفة تجريدية وتوصف بأنها «عقلانية زائفة». وهذه الفكرة تفتح السبيل أمام أسرار

الأسلوب النيتشوي وطريقته الفلسفية: فحيث يعرض نيتشه أفكاره الايجابية يصبح مضمونها موضع الشك؛ وبالمقابل، فحيث « يبحث ويجرب » يحقق نجاحاً لم يسبق له مثيل. ان نقده ينظف دروب الفكر الفلسفي من الأخطاء الساذجة للفلسفة السائدة التي تمثل العالم، والانسان في العالم، « في لامبالاة، دون تمييز بين العقلائي والتاريخي » (ان وحدة العقلائي والمنطقي والتاريخي ترفض بصورة عابرة من حيث هي علامة على « اللامبالاة الفلسفية »)؛ وحين يفعل ذلك يضع الشك في المستوى الأول من معرفة العالم. انه يجد في الشكوك « محرضاً ايجابيا المضمون: حب ماهية الانسان النبيلة التي وضعتها جميع أنماط البشر الموجودة فعلياً موضع اليأس، والاهتمام الدائب بالصدق الذي يضع الحقيقة بالذات موضع التساؤل، وغزارة الصور التاريخية التي يفسدها العبث وانعدام أي هدف للتاريخ » (١٦٤، ص: ١٢١، ١٥٢).

إن فلسفة نيتشه « وجودية » في جوهرها، ومن هنا قيمتها - هذه هي النتيجة العامة. ويجب أن نضع بين الاسهامات الايجابية في الكنز المقبل للوجودية ارادة المستقبل من حيث هي مخطط سياسة كبرى، ونظرية ارادة القوة التي تقضي على نفسها بنفسها اذا هي حبست في دائرة، ومعرفة الوجود في حالاته الصوفية التي تعبر عنها فكرة العودة الأبدية. ولا ينكشف نيتشه الا بالنسبة الى ذلك الذي يندفع، من جانبه، الى ملاقاته ويوجه فكره في نفس الاتجاه الذي وجه نيتشه فكره فيه. ويمكن أن تبدو أفكاره بادية الأمر جوفاء، ثم أخاذة بعمق؛ فهي جوفاء حين يراد أن يستخلص منها شيء واقعي وموجود، وهي غنية حين تسبر حركتها. « واذا المرء أدرك بروحه انفعال نبضات نيتشه الأولى أثرت فيه أفكاره السلبية بعمق أعظم من تأكيدات الايجابية التي سرعان ما يتضح أنها طلاقات فارغة في عقلانيتهما المزيفة؛ انها قمينة بأن تسحر بصورة آنية اذا نجح المرء في فهمها رمزياً وفي اعتبارها علامات اتقائية ».

وهكذا فان نيتشه، خلافاً لمفكري الماضي العظام، يؤثر في « الفلسفة المعاصرة التي تمضي الى ملاقاته » بأحكامه السلبية أكثر من تأكيدات، ومن خلال تفكيره السالب والنقدي يؤكد مثلاً علياً جديدة تمثل مجلوبه الايجابي الى المناخ الفكري والروحي لعصر الأزمة الراهنة. انه « يفتح آفاقاً، ويتغلب على ضيق الآراء

السابقة... انه يخلق الامكانات بكثرة، ويوقظ قوى تستحث على قرار باطن» (١٦٤، ص: ١٥٣). ويتصدى جاسبرز لبيان أين يتحقق ذلك، وكيف، وفي أي اتجاه.

وأول ما يجتذب جاسبرز في النيتشوية، بالطبع، قضية الانسان ووجوده، وهي القضية المركزية التي تدور حولها فلسفة الوجود. وجوهر القضية يمثل كما يلي: نيتشه هو أحد المفكرين الأوائل (مع شوبنهاور وكيركيغارد وشرتر) الذين اهتموا بضياغ الانسان وخذلانه واقتناره الى المأوى في العالم المعاصر، والذين أشاروا بقلوبهم الى خطر الخط العدمي لقيمة الشخصية والمخطاط النمط الانساني والمخلاله، والذين رفعوا أصواتهم للدفاع عن كرامة الفرد الانساني وحرية، والذين تجاسروا على الاشارة الى طريق الخلاص. وهنا يظهر نيتشه ذو الوجوه المتعددة وكأنه ديوجينوس الفلسفة الغربية المعاصرة. «ان عدم رضاه حيال الانسان المعاصر يشكل بالنسبة اليه حافزاً دائماً مثل حزنه العميق وطموح ارادته الى انسان حقيقي وممكن». ان حب الانسان أحد اتجاهات فكره الأساسية، وهو يفرقه في خيبة أمل مريرة حيال الوجود الانساني، وهي خيبة أمل تقوده تارة الى اشمئزاز من البشر، وتارة الى تأكيد جموح لطبيعة الانسان الحقيقية. ولكنه «لا يصغي الى الشعور بالنفور عنده»، بل ينضم الى الفريق الذي «يعارض متهمي الانسانية» وينتهي الى «وجهة النظر الهادفة الى قبول الانسان كما هو مع امكانياته. وهذا الانسان يتحول بالنسبة إليه الى موضوع للحاسة والاحترام» (١٦٤، ص: ١٢٣ - ١٢٤). ويؤيد جاسبرز أقواله بمقتطفات من زرادشت، مؤكداً أن البشر لا يستطيعون أن ينصرفوا الى مسألة «ما هو الانسان؟» إلا اذا هم فهموا جيداً ما هي الشخصية الانسانية وما هو الوجود.

ما الانسان؟ يحاول جاسبرز ونيتشه على حد سواء أن يجيبا عن هذا السؤال إنطلاقاً ليس من الشروط الموضوعية لوجود الانسان من حيث هو كائن اجتماعي تاريخي، بل من وعيه لذاته، من نمط ادراك وجود الانسان من قبل الانسان ذاته، ذلك ان «الانسان يجد في ذاته ما لا يجده في أي مكان في العالم، شيئاً غير قابل للمعرفة وغير قابل للبرهان، شيئاً غير مادي يفلت من أي علم للبحث»

(١٦٩، ص: ٥١). ولا يعرف نيتشه الأساس الوجودي لانقسام الوجود الانساني الى وجود اجتماعي («غير حقيقي») ولا اجتماعي («حقيقي»), بل يكتفي بانقسام الانسانية الى غمطين: غمط أعلى («حقيقي») وغمط أدنى («غير حقيقي»). ولذا فليس لديه حكم وحيد على ماهية الانسان التي تقرها عادة درجته من قوة الارادة.

و«يفسر» جاسبرز نيتشه بتقريبه من وجهة نظره الخاصة، فيؤكد أن نيتشه، وهو فيلسوف أزمة ونبي العدمية، قد فهم أفضل من أي انسان آخر تقلقل وهشاشة وجود الانسان عامة وفي مرحلة الأزمة خاصة، وقد أحيا العقيدة القديمة عن ضالة الانسان اللامتناهية ومنحها المعنى من جديد. لقد فتح عيني الانسان على ذاته، وشق له الطريق أمام الوعي الذاتي، والانسان حالما يبدأ في معرفة نفسه «يصبح أكبر من مجرد كائن. انه يصبح ماهية تتبدل وتتحول إنطلاقاً من ذاتها» (١٦٤، ص: ١٢٦)، ولا بدّ أن يترتب على ذلك أن الانسان، حالما يعي تفاهته الخاصة (ولا أهمية ما إذا كان هذا الوعي يتحقق بالمقارنة مع الكون أو بالمقارنة مع ابداعات يديه الخاصتين وعقله الخاص)، فانه يكتسب في الحال الحرية الباطنة لتجاوز نفسه ويجد في نفسه امكانية الانتقال الى «ذات» الانسان.

ويؤكد جاسبرز، من بين جميع التعريفات العديدة والمتناقضة لماهية الانسان التي يقدمها نيتشه، على تلك التي تؤثر فيه أكثر من سواها: الانسان حيوان لم يحدد نفسه بعد. وهذا يعني أن الانسان، بالرغم من أنه لم يعد حيواناً، لا يبرح غموضاً يتخفى خلفه «انعدام وضوح الامكانات اللامتناهية»، وهو ما يقود الى «فوضى خطيرة». وبنتيجة ذلك يبدو أن الانسان شر، داء أصاب الوجود، لكن هذا الشر هو بالضبط ما يشكل «قيمه الحقيقية» (١٦٤، ص: ١٢٨). ان الرأسمالية تشوه الانسان وماهيته، وتحرمه من الكرامة والحزم، وتجعله «مریضاً»، وتسلمه لرحمة القضاء. لكن الانسان يكتسب من جراء ذلك بالذات، اذا صدقنا جاسبرز، بعداً جديداً وعمقاً جديداً. ان المرض والشر بالذات يجعلان منه حاملاً «لقيمة حقيقية».

اما ان الانسان حيوان لم يحدد ذاته بعد، فهذا ما يعطيه امكانية لا متناهية

من أجل التبدل، وإجادة الذات. وأول تحريض من أجل اكتشاف هذه الامكانيات وتحقيقها يصدر عن الانسان نفسه، هو «الذي يريد أن يتحول في الوجود» (١٦٤، ص: ١٢٩، ١٣٠). وبالتالي فان الوسيلة لخلاص الانسان من الانحطاط الذي يفرضه عليه الاستئثار الرأسمالي محددة في حدود امكانياته الذاتية «بحوافز للتحويل»، وليس للوجود الاجتماعي أي دور يلعبه هنا.

واذا لم تتحقق هذه الامكانية في سيكولوجية الانسان الحديث المائل من حيث هو حيوان تجمعي، فالسبب الحاسم في ذلك هو «تكتيل» هذا الانسان، انخفاض متطلباته بالنسبة الى ذاته (الانسان الذي أصبح تافهاً يخشى أنه المتفوقة التي تحدته بصيغة التفضيل)، اهل الفردية والتجرد منها. إن الوجود الانساني يصبح وجوداً جماهيرياً، وهو الخطر الحقيقي، الداء الرهيب لعصرنا الذي يشير اليه نيتشه بصورة نبوءية. لم يعد للفرد وجود من حيث هو شخصية، بل «أرجع الى وظيفته»، والجمهور هو الذي كتبت له القلبة. «يبدو أنه لا بدّ للعالم أن ينتقل الى أيدي البشر التافهين، الذين لا مصير لهم، والذين لا خاصية لهم، والمجردين عن أية انسانية حقيقية» (١٧١أ، ص: ٥٦).

ان الوجود، الشخص في فرديات قوية، في نخبة، يتقهقر أمام وجود الجماهير التجريبي.

إن فلسفة نيتشه تبسط أمام الانسان إمكانياته الخفية، منظورات «التقرير الذاتي» والارتفاع الذاتي والصمود والحرية، الخ.. ويمكن الحصول على تحقيق هذه الامكانيات بواسطة الأخلاق، بحيث يصبح نيتشه أخلاقياً يميل سراً الى الوجودية. ومن البدهي أن جاسبرز لا يستطيع السكوت عن النقد الجارح الذي يوجهه نيتشه الى الأخلاق المسيحية، لكنه لا يبقى أمامه ما يفعله آخر الأمر سوى وصف هذا النقد «بسوء تفاهم» محير يتلاشى على أي حال لدى القيام بتحليل منهجي «للمبادئ» الأخلاقية للنيتشوية، وعندئذ يتبين أن المبادئ الأخلاقية للمسيحية والنيتشوية على السواء لا تتشابه فحسب، بل تتطابق في العديد من النقاط. وأصل «سوء التفاهم» هو أن نيتشه المندفع في مشروعه عن فضح الوجدان الأخلاقي «لعصره الذي لا اله له» لم يعرف كيف يفصل بين الممارسات الأخلاقية لمعاصريه والحوافز الأخلاقية الحقيقية للمسيحية. لقد اعتقد

أن العالم المعاصر يعمل بالأخلاق المسيحية، والحقيقة أن هذا العالم لم يحتفظ منها إلا بالشكل وحده.

ويريد جاسبرز بأي ثمن أن يبدد المفاهيم الباقية عن الأخلاقية « وهمية » للنيشوية. فنيشيه لا ينفي الأخلاق عامة، بل هو يدرك جيداً قيمتها، وإذا هو أخضع لنقده المطالب الأخلاقية في شكل معين، الشكل المسيحي، فلم يكن غرضه من ذلك أن « ينزع عن البشر أغلالهم، بل أن يجبرهم، تحت ثقل عبء أكبر، على السمو الى درجة أعلى » (١٦٤، ص: ١٣٧). وحين ينكر نيتشه ما كان يحيا في وجدان الانسان الذاتي من حيث هو قانون أخلاقي فهو « يريد أن يطبق على وجود الانسان الحقيقي في مطلب جديد » حيث يستعاض عن الحرية الأخلاقية بحرية الفن، بالخلق، ويستعاض عن الافتداء « ببراءة الصيرورة »، ويستعاض عن الواجب بالتربية الذاتية « للفردية التاريخية » وينادي بأي موقف طبقي حيال الأخلاق باطلا، وأما تعدد الأخلاق الذي لا بدّ من الاعتراف به في ضوء التجربة التاريخية فيفسر بحوافز سيكولوجية ليس غير.

ويأتي هذا التفسير من بعد. إن هجوم نيتشه على الأخلاق يتوجه الى أصل الأخلاق بالذات من حيث هي « واجب في تناول الجميع » ان مطلبه الأخلاقي أعمق جداً، إذ هو لا يقيم أوامر ومحظورات دقيقة بل يبحث عن وسائل لبلوغ وجود ممكن للانسان ينسبط فيه كلياً جوهر الطبيعة الانسانية. فأولا هو يريد أن يؤسس « أولية الفرد على جميع الأشياء، وهي أولية عمومية أخلاقياً وعقلانياً (ويقوم جاسبرز تحديداً هنا: دون أن « يعطي الفرد المنعزل بصفته هذه حقلاً عريضاً حتى لا يتصرف على هواه ». وهذا تحديد خطير، إذ يعني أن الأخلاق « الجديدة » التي تنادي النيشوية بها لا تحمل طابعاً فردياً بل طابع الجماعة، فهي « غل بما تنطوي عليه من أغراض المستقبل ». وثانياً هو يتشبث بوجهة نظر الحياة بالذات: يجب القضاء على الأخلاق اذا هي اعترضت الحياة، اعترضت الصيرورة، ويجب أن « يجرؤ المرء على أن يكون لأخلاقياً مثل الطبيعة »، أن « يرد الانسان الى الطبيعة والى حقيقته ». بهذه الطريقة وحدها يمكن التغلب على الانقسام الى خير وشر، الى صالح وطالح، هذا الانقسام السائد

في الأحكام الأخلاقية السابقة. وثالثاً هو ينشئ الخلق (يعني ارادة القوة) من حيث هو «سبب كل فعل أساسي». ورابعاً هو يقيم الانسان من حيث هو ماهية تتجاوز ذاتها، فهو في عملية مراجعة جميع القيم يفهم شروط وجوده الخاص ويتطور ما وراء ذاته، متغلباً بنفسه على أخطائه الخاصة (١٦٣، ص: ١٤٨؛ ١٦٥، ص: ٣٢).

ويأخذ جاسبرز بعين الاعتبار، من وجهة النظر هذه، «الاتجاه الأساسي الى الانحياز عند نيتشه» كي يبرهن على أن «فكره ولد من المسيحية إنطلاقاً من حوافز مسيحية» يبدو للوهلة الأولى أنها فقدت لديه مضمونها المسيحي. ويبدأ جاسبرز بمفارقة: ان هجمات نيتشه ضد المسيحية تصدر عن «الارادة في الحقيقة غير المشروطة» للمسيحية. فنيته بطل عظيم للحقيقة، يعصف به مثل المسيح سؤال أزلي: ما الحقيقة؟ انه يريد أن يوضح حقيقة سقوط الانسان وانحطاطه، وحتى اذا هو أخطأ في بحثه عن الأسباب والعواقب، فان ما يحركه حب مسيحي للانسان، وهو مثل ابن الله يفيض رغبة في انقاذه. وفي نقده المسيحية يخلص الى النتيجة المسيحية الأصلية عن الانسان من حيث هو إمكانية: ان الانسان هو في وقت واحد تراب وحشرة وعنصر خاطيء وتوزيع للخلقة، وهو يملك كجزء لا يتجزأ منه طاقة كمنوية للارتقاء فوق ذاته وعبث وجوده. وفي هذا النقص لدى الكائن الانساني تستقيم طبيعته الحقيقية، التي ضاعت ذات يوم ثم وجدت: «يجب على الانسان من دون ريب أن يجازف بالانتقال الى عرض المكان اللامتناهي للممكن» (١٦٥، ص: ٤٤). ولكن الانسان لا يترك على أي حال لنفسه كما كان نيتشه يفترض، بل يرتد الى الأوحده، الى الله، كما تعلم المسيحية ذلك. إن روح جاسبرز المسيحي لا يقبل بانعدام الرقابة في الخلق. فالحوافز الخلاقة عند الانسان تدفعه الى اليأس أو الى التعصب وتتركه في مواجهة العدم. وبقدر ما تنقسم وحدته مع الله ينساق مع العدم أكثر فأكثر، وهو ما لم يفهمه نيتشه، الأمر الذي يأسى جاسبرز له؛ لقد تخلى نيتشه عن الانسان لنفسه، الأمر الذي أدى الى انعطاف عدمي في تفكيره. إلا أنه يحتفظ بتصوره المسيحي عن تاريخ العالم ومنظوراته، جنباً الى جنب مع فكرة «الاخفاق» والتردد لدى الانسان التي هي الشيء الأساسي. ونظراً لأنه يتألم بشدة من أجل الإنسان،

لكنه يتصور إمكاناته من حيث هي حرية خلق حرة من أي تسام، فانه يلتفت نحو فكرة الانسان المتفوق.

ومن المعروف أن نيتشه كان يعتبر المسيحية «عدو العلم اللدود». لكن جاسبرز يحاول إنقاذه من هذا المأزق، وان لم يستخدم الطريقة الفضلى لذلك. «ملك العالم المسيحي تاريخياً مدى ارادة المعرفة التي لم تتطور إلا فيه، والثبات في البحث عن الحقيقة، وهو ما يترجم في العلم بالذات. ولا يمكن المجادلة في حقيقة أن العلم، في شموله وامتداده ووحدته، لم يظهر إلا في أوروبا الغربية وفوق تربة مسيحية ليس غير. وهنا فقط، على الأقل عند الانسان المنعزل، كان يتوفر روح علمي على اعتباره وسيطاً يتغلغل عبر الشعور والفعل». وفيما يخص نيتشه، هذا «الابن الحقيقي للثقافة الغربية»، فهو أيضاً ما كان يريد إلا الحقيقة، «ضد الخداع والمظاهر»؛ انه متعطش الى الحقيقة في معرفته بالمسيحية، وحين يفسر معناها بالنسبة الى وجود الانسان. وانه ينشئ رابطة الحقيقة مع العلم المعاصر في سورة من تأكيد المعرفة ومن بعد في الارتياح في نتائجها من خلال نقد «جور» يزعزع أسس الحقيقة، وأخيراً في شك جذري بشأن قيمة هذه الحقيقة بالذات، ومن بعد يعطي وصفاً موضوعياً للعواقب المأسوية التي قاد تطور المعرفة العلمية الانسانية اليها (وذلك كله في مصلحة الحقيقة مرة أخرى). إن الديانة المسيحية والنيشوية والعلم تقيم تحت سقف واحد. ومن البدهي أن المقصود ليس هو العلم الذي «يشطب الله نظراً لنتائج المدهشة»، بل «المعرفة الشريفة» التي تقر بالطابع عديم الأساس «لعالم خال من الله» (١٦٥، ص: ٤٧، ٥٣).

وحين يؤكد جاسبرز على ان الانسان حيوان لم يحدد ذاته يفض النظر عن الخصائص الأخرى التي أعطاها نيتشه: حيوان قاتل، بائس، فقد العقل، جشع، قاس، وغيرها. وليس هذا من قبيل الصدفة: فحين يكثر نيتشه من هذه الصفات السلبية يعبر عن نفوره الارستقراطي الفريزي حيال الانسان واحتقاره له من حيث هو الممثل المشترك للجمهور والشعب، من حيث هو جماعية تاريخية. ولم يعط هذا لجاسبرز باعتباره مفكراً مسيحياً معنياً بخلاص الجنس البشري، بل التعريف الذي راق له لا يميظ اللثام فحسب عن إمكانات الانسان من حيث هو



مخلوق الهي، بل عن قدرته أيضاً على التأمل ميتافيزيائياً في غموض هذه الخاصة بالذات. ونيتشه يصف « ماهية » الانسان في علاقته مع الانسان المتفوق الذي هو بالضبط حيوان حدد ذاته، مع سائر النعوت الأخرى القابلة للتطبيق على الحيوانات. إن الانسان العاطل، غير القابل للتطور (بيولوجياً وفكرياً)، « الحيوان الفاشل » لا يستطيع أن يجعل من نفسه شيئاً ما إيجابياً ومحدداً، بل ينصب فوقه الانسان المتفوق على اعتبارة حيواناً حدد ذاته. وليس ثمة أدنى تلميح الى أي تقدم، الى حركة للانسانية نحو الأمام. وما يهتم جاسبرز به بصورة رئيسية هو هذا « المخطط للمكانية » الذي يشير الى « تعدد أشكال الوجود ». ومن المؤكد أنه لا يهمل « التصوير السيكولوجي للواقع » الذي يقنع المظهر السوسولوجي للتفاوت بين البشر (الذين لهم إمكانات متساوية أمام الله) بالإحالات الى الأنماط السيكولوجية التي توجه الانتباه نحو الانسان « الأعلى ». وحين يحدد الانسان ذاته، يعني حين يستنفذ إمكاناته « الالهية »، فهو غير جدير اذن الا بالرثاء: لقد أصبح الانسان موحد النمط، « المكتمل »، انسان المجتمع المتحضر المعاصر الذي يعذب الاستثناءات الموفقة.

وإما قرر تعدد أشكال الوجود، فهو يستخلص من ذلك ان البشر يظهرون وفقاً لخصائصهم السيكولوجية اما على اعتبارهم « ناجحين » وإما على اعتبارهم « فاشلين ». وفي الشروط الحالية لسيادة التفاهة يضيع الأولون « وقد حددوا أنفسهم »، فيما الآخرون « يتهمون بعضهم بعضاً في عدم رضاهم » عن أنفسهم، وهي نتيجة يمكن أن تسبب بصورة متساوية الى نيتشه وجاسبرز معاً. والبشر « الناجحون » عنصر بناء بالنسبة الى نيتشه، أما بالنسبة الى جاسبرز فهم مثل أعلى ينبغي التوجه اليه على اعتباره الخطوة الأولى التي تفصل الانسان عن الحيوان. ويأسف جاسبرز لأن نيتشه يحكم على « الانسان الأعلى » بالضياع ويضحى به على مذبح « الانسان المتفوق » الذي يظل ما يتظاهر فيه غير محدد والذي لا يمكن القول كيف سوف يتحقق في الواقع. ويأسف جاسبرز لأن هذه « الفكرة الهائلة » عن سمو النمط الانساني تتحول على حين غرة الى تصور عن تربية بيولوجية خالصة (١٦٤، ص: ١٦٩). ولا يستطيع جاسبرز المسيحي أن يقبل بالانسان المتفوق الذي، في تصور ذلك الذي غناه، يساوي الله في العظمة.

وأحكام نيتشه وجاسبرز عن الحقيقة تتشابه كثيراً. الحقيقة تتطور في الحركة والفعل، وتقدمها على أي حال غير ممكن إلا بالنسبة إلى القوى الأخرى الهدامة أو الحياتية التي تدمرها أو تجعلها ممكنة. وهذا يعني ما يلي: ١ - إذا لم تعمل الحقيقة فلا وجود لها؛ ٢ - دون إرادة في الفعل لا يمكن التفكير في الحقيقة بصفاتها هذه؛ ٣ - الحقيقة يُتوسط لها بالإرادة (إرادة القوة) التي هي شرط لوجود الإنسان الذي يفكر الحقيقة؛ ٤ - الحقيقة إيمان بحافز (١٦٦، ص: ١٩٣). وإذا كان جاسبرز لا يطلق أحكاماً قاطعة ويؤيد صيغاً لم يسبق مثل لعرها مثل «الحقيقة خطأ» أو «الحقيقة نوع من المنفعة البيولوجية» أو «الحقيقة في مبدئها جملة من التزويرات النافعة»، الخ، فإنه لم يبد في مؤلفاته السابقة للحرب اندفاعاً نحو إقامة حدود واضحة بين مفهومي «الصواب» و«الخطأ»، و«الحقيقي» و«غير الحقيقي». ويقول في أحد مؤلفاته الأولى: «غير الحقيقي ليس كذبة أو تضليلاً واعياً... ليس هو كذبة بل شكل من الخداع العضوي». وليس مثل هذا التطابق في آراء الفيلسوفين من صنع المصادفة وحدها.

ويؤيد جاسبرز في نقاط عديدة النقد النيتشوي الموجه للعقل، وعلى الأخص في أسسه المنهجية، حين يعلن بالاستناد إليها المصادرات التي تنص على أن الحقيقة تصادف في التفكير غير العلمي وعلى أن مقولات الذهن أخطاء حيوية الضرورية. إن الذهن وسيلة للحياة وإرادة القوة، والإيمان الميتافيزيائي بعقل يسير العالم غير معقول، وما أكثر الأخطاء في عصرنا التي هي نتيجة «الإيمان بالصدق المباشر للتفكير»، الخ. و«النقد الذاتي» الذي ينصرف جاسبرز إليه لا يقوده إلى أبعد من اللاعقلانية المعاصرة التي تشغل منذ زمن نيتشه المحل الأول في الفلسفة البورجوازية. فليست عنده النية في التضحية بالفكر على مذبح العلم، وهو يعارض المعرفة العلمية «الكلية»؛ فعنده أن العلم خارج عن العالم الذي يمنحه ثقته، وهو يرى في إنجازاته تهديداً فعلياً لمستقبل الإنسانية ويناضل بحزم ضد «التبجيل الأعمى» للمعرفة العلمية الناشئة عن التأثير بنجاحات العلم والتقنية و«بالجبروت الموهوم» للإنسان وعقله. وهذا ما تزداد قناعته به بعد «التغلغل عميقاً» في فكر «معلمه» نيتشه حيث يكتشف «الصدق المنهجي

والعلمي « الذي يهر « ببريق حكمته » والذي يجسد « حرية الفكر » الناشئة عن « أعماق الانسان التاريخية » (١٦٥ ، ص : ٧٠).

ان تصور الانسان من حيث هو إمكانية إلهية يجب دون جدال أن يفتح أمامه منظوراً تاريخياً ما إنطلاقاً من « أعماق الانسان التاريخية » ، وذلك لأن تحقيق هذه الامكانية الأساسية لا يمكن تصوره الا تاريخياً ، في الزمان . ويقول جاسبرز : « ليس الانسان كائناً ذا ماهية ثابتة تتكرر عبر الأجيال ، بل هو ما هو بفضل التاريخ الذي يبقيه في حركة متصلة » (١٦٤ ، ص : ٢٣٥) . ومن بعد يُسقط هذه الأوضاع على التصورات التاريخية « للفيلسوف المعلم » ، نظراً لأن هذا الأخير يدرك طبيعة الانسان كمثل ادراكه لها بالضبط من حيث هي امكانيات (حيوان لم يحدد ذاته بعد) . وعلى أي حال ، فان هذا الاسقاط يحاط بشبكة متداخلة من القيود بحيث لا تتوصل أي تاريخية الى اختراقه .

لم يعتبر نيتشه الانسان قط على الصعيد التاريخي (من حيث هو نتاج للتطور التاريخي ، بل هو لا يكل عن السخرية من البشر من حيث هم عرق شاذ من الحيوانات الذين عفا الزمان عليهم ؛ انه لا يرى في التاريخ (بما في ذلك الحياة على الأرض) سوى « برهة ، أو حدث ، أو استثناء لا عاقبة له » ولا يرى فيه عملية تنبسط في الزمان وفقاً لقوانين وبصورة متدرجة . ان « تاريخية » فكر نيتشه التي يستأنفها جاسبرز تبدأ بحقيقة وضعه التاريخ موضع الشك من حيث هو علم ومعارضته « فعل التاريخ الذي يؤكد الحياة » . ويشارك جاسبرز نيتشه في نفوره من التصور العلمي والموضوعي للعملية التاريخية ، ويكرر بصورة مفصلة عبارة نيتشه القائلة إن معرفة الموضوع تسبب شراً أكثر مما تحدث خيراً ، وأن التاريخ العلمي يدمر الفرائز ، ويعترض تطور « مضغة الحياة » ولا يخلف الا « مزاجاً ساخراً حيال شعور المرء بتفاهته الخاصة » ، الخ ؛ وهو لا يعترض عليها مطلقاً . وهو لا يعبر عن أية شكوك حول ما يند عن نيتشه من تهكم حول عدم جدوى التاريخ في حياة الانسان المعاصر الذي يحتاج ، فضلاً عن الذكريات التي تميزه من الحيوان ، الى النسيان الذي يشترك فيه مع الحيوان : حين يفكر في ماضيه يجب أن يتذكر دائماً أنه مجرد حيوان .

لا تقبل التاريخية « الوجودية » بأي قانون عام للوجود التاريخي ، فهي لا

تتعامل إلا مع الفردي، الخصوصي، الذي يُزعم أنه في الامكان التغلغل من خلاله الى داخل التاريخ والكشف عن أسرارهِ بصورة جزئية. وفي أساس الرؤيا التاريخية يوضع المخطط النيتشوي الذي تقدمه هنا كما يعرفه جاسبرز: « وكأنه يمكننا أن نحصل أو حصلنا على معارف عن مجرى التاريخ الانساني بمجموعه؛ وكأننا نعرف عصرنا ولهذا السبب نحن في حال تمكننا أن نعرف ما يأتي أولاً يأتي في وقته؛ وكأننا نستطيع من بعد أن ندرك المستقبل بمجموعه وأن نرسمه وأن نريده ». لا، بل « الشيء الأساسي يستقيم لا في تاريخ العالم الذي لا يملك أي سلطان، بل في التاريخية الحقيقية، فيما أصير اليه فعلياً، وعن ألتقي، ومن أحب، وأي هدف مشخص اعتبره رسالة لي، وأية صورة للانسان أضع نصب عيني.. في أي موضع من المجتمع البشري أحياء، ولأي شعب وأي وطن أنتسب، وأخيراً كيف استشعر في هذا كله بوجودي، بموقعي حيال التسامي والأزلية، وكيف يمثل العدم لي » (١٦٥، ص: ٣٨، ٤٣). ومن جهة أخرى فهو يلاحظ أن الانسان يسيطر عليه في جميع العصور البحث الأزلي عن أشكال الوجود الجديدة، لكن هذا البحث عبث: فالأشياء جميعاً في العالم مقررة بصورة مسبقة (بقصد متسام أو العودة الأبدية، أليس هذا شيئاً واحداً؟). إن الانسان سجين حلقة الوجود المأسوية، وقد ظلت مقاصده الدنيوية وجهوده لتحطيم هذه الحلقة دون جدوى حتى الوقت الحاضر، والانسانية تغوص اليوم أكثر فأكثر في أزمة رديئة أسمها العدمية. ولا يعرف جاسبرز الأسباب العميقة والملازمة لهذه الأزمة، وهو يمرر الظواهر الاجتماعية التي تجري على السطح والتي تتخذ الأشكال المنظورة للتناحرات الطبقيّة من خلال موشور تصوره عن العالم ومبادئه المثالية والسياسية. وفي تفسير أسباب العدمية يتمسك مبدئياً بالتوجه النيتشوي، لكنه يدخل في سجال مع نيتشه بخصوص المسائل المتعلقة بصورة رئيسية بموقفه حيال المسيحية أو أحكام القيمة التي يصدرها والتي لا تملك أدنى علاقة مع الوضع الاجتماعي والفكري الراهن. انه يبحث عن أسباب العدمية في صدع سيكولوجي في الانسان، في حقيقة سقوط القيم الموصوفة سيكولوجياً، وذلك بالرغم من أن المرء يحس بكل وضوح في هذا الوصف روح الواقع الاجتماعي الجديد. ويقول جاسبرز استناداً الى نيتشه إن العدمية تظهر من حيث هي عاقبة « اليأس أمام هدف

الضرورة الموهوم». ولا يُدل على الهدف، ذلك أنه ليس للضرورة هدف: إن العدمية تظهر حيث وحين يطالب بالتضحية الذاتية من جانب الفرد باسم خير وهمي، خيالي، عمومي، وباسم حرية عصية المال، وباسم هناءة وكرامة الأغلبية، يعني الشعب (١٦٤، ص: ٢٤٨، ٢٤٩). وباختصار، فإن العدمية تنشأ من الجماعية المعاصرة، من وحدة المصالح الاجتماعية التي تصهر الشغيلة في نضالهم ضد الدعائم الأساسية للمجتمع البورجوازي ومثله العليا الساقطة التي يراد الايجاء بأنها القيم العليا للوجود بالذات.

ومن البدهي أن جاسبرز لا يستطيع القبول بأن قيم الغرب المسيحية هي «وهم كبير» مولود من التصور المسيحي والأفلاطوني عن «العالم الحقيقي». إن الأمر على النقيض من ذلك؛ فهذه القيم بحد ذاتها، من حيث هي قيم في ذاتها، تحتفظ بمغزى أبدي، وهي لا تسقط إلا في وجدان وقلب الجمهور الذي فقد الايمان بالله، وهو ما يجد له تعبيراً مشوهاً في العبارة الشهيرة: «الله مات». وأحد أسباب سقوط هذه القيم «الايمان بمقولات العقل». لقد اعتمدت الانسانية دون تفكير كثير على جبروت العقل، وهي الآن تتقدم نحو العدم بعدما خابت آمالها وغرقت في حالة كثيبة من انعدام الايمان. وليس أمامها هدف لأنه لا يوجد ولا يمكن ان يوجد هدف مشترك بين الجميع: فهدف الوجود هو الفرد. «ليس للانسانية هدف آخر سوى الرجال العظام والأعمال العظيمة»؛ و«هدف الانسانية لا يستقيم في غايتها، بل في نماذجها العليا فحسب». ان حقيقة تقديم مثل هذا التصور يكفي وحده ليضع المفكر خارج اطار العدمية، لأن هذه الطريقة في طرح المشكلة تدل على الخروج من الأزمة. وهذا هو السبب في ان نيتشه لا يقصر رسالته «النبئية» على انكار عمومي، بل هو يفعل ايجابياً أيضاً، من حيث هو فيلسوف يتغلب فكره على العدمية: «انه يتصور كل القسم الأخير من فلسفته كحركة مناوئة للعدمية»، والتأكيد حاضر دائماً في انكاره: «انه يهرب من الانكار الحاضر في كل مكان كما يهرب من مصيره. فهو لا يريد هذا الانكار بصفته هذه، وهو في الوضع الناجم عنه يبحث دائماً عن الايجابي» الذي تدرك فيه «امكانية الانسان الأخيرة» (١٦٤، ص: ٢٤٥، ٢٥٠، ٢٥٢، ٢٥٤). ويجب ان نقول ان جاسبرز لا يصف هذا «الاجبائي» من حيث هو «عقلانية

مزيفة «، وهو يبحث خلف هذا «الايجابي» عن مضمون فعلي ويستخدمه كبوصلة توجهه في أبحاثه الفلسفية الخاصة.

ولا يكتفي في دراسته العدمية بالاطار الذي حدده نيتشه، بل يسلط النور على أعراض جديدة للداء، الأمر الذي لا يغير اتجاه فكره. ان حالة الأزمة لا تبرح في نظره مستعصية لا رجاء منها، وبالرغم من ايمانه بعد بإمكانية مخرج منها، فهو لا يتعزى بعد الآن بالتفاؤل الساذج لارادة القوة. إنه يتحدث في كآبة عميقة عن « فراغ للوجود » لم يسبق له مثيل وعن « شعور خصوصي بالعجز » وعن « الانسان الذي يحس نفسه مغلولاً الى مجرى الأشياء » التي كان يحسب أن في مقدورة قيادتها. وإنه ليتبين في مرارة ان « الواقع الذي ظل طوال آلاف السنين عالم الانسان يبدو أنه ينهار اليوم »، وهي كآبة تتابها حيال تقدم العلم والتقنية الحديثين اللذين يفصلان الانسان عن المضامين الحيوية الجوهرية (١٧١ آ، ص: ٩٣-٩٨)، ويضاعف من انقسام العالم الى نظامين عالميين والخطر الفعلي للفناء الذري.

ويبحث جاسبرز عن «مخرج» من هذه الأوضاع في « تفكير نقدي » في « السياسة الكبرى » لنيتشه التي يرى أنها تؤسس تراثاً والتي تنجم عن « اهتمام نيتشه الوحيد بالدرجة التي وصل إليها الانسان من الوجود » حيث الانسان « يبلغ امكاناته الأرفع ». وفي هذه « السياسة الكبرى » يفسر نيتشه الواقع السياسي ويرى المستقبل، ويتدع « خرافة المستقبل » متكهناً بضرورة علاقات انسانية محددة ومنشأً حدود وجود الانسان (١٦٣، ص: ٢٥٦، ٢٥٩).

ان تلامذة نيتشه البورجوازيين الصغار يزعمون أنه كان خصماً للدولة أياً كانت، وعلى الأخص الدولة الديمقراطية. ويفضح تأويل جاسبرز مثل هذا التشويه. انه لا ينكر ان الدولة بالنسبة الى نيتشه « سلطة هدامة تصهر الجمهور وتحوله الى عبيد »، وأنه ليس بدونها « مجتمع أو فرد خلاق »، وأنها اذا « انحرفت عن القاعدة الاخلاقية » (يعني غرض « تمجيد » الفرد) أصبحت « سلطة تقضي على وجود الانسان بالذات بفعل التسوية ». إن الدولة التي تشوه هدف تربية الأفراد المرموقين و« اعاقه » الجمهور تصبح « موت الشعوب » و« عدوة الثقافة » و« ضياع الفردية ». وهكذا فحيث يرى نيتشه... امكانية تنمية الثقافة

والفردية الخلاقة في الدولة ومن خلال الدولة، فالدولة مرغوب فيها عنده؛ لكنه حيث تصبح الدولة وظيفة في مصلحة الجماهير والتفاهة... فهي مرفوضة على اعتبارها ضارة بالإنسان» (١٦٤، ص: ٢٥٩-٢٦٠). ومن الأمور المميزة أن جاسبرز لا يطلق في هذا الشأن ملحوظة نقدية واحدة.

وعند نيتشه أن مصير الدول الأوروبية يجب أن يقع على عاتق «السادة الجدد» المنظمين في عصبة تقود أوروبا. ويقابل هذا آراء جاسبرز الذي يعطي هذا المفهوم على أي حال مضموناً مختلفاً حتى درجة ما، وفي اعتقاده أنه يقابل أفكار رائد «السياسة الكبرى». لا يمكن أن يترك مجرى الأشياء وشأنه، بل يجب أن يوضع بين أيدي «سادة الأرض الجدد»، و«لا بدّ من نط جديد من الفلاسفة والقادة» الذين يمكن أن يعكسوا في فكرهم «كمال الامكانيات البشرية». ويبدو أن «سادة الأرض الجدد» ليسوا سوى أرسقراطية الفكر الذين أعلن جاسبرز عدة مرات أنه نصير لهم (١٧٧، ص: ٦٠، ١١٥، ١٢٨، ١٤٦). ومن المفروغ منه أن موقفه الليبرالي لا يسمح له بأن يعتبر «السادة الجدد» من حيث هم «دكتاتوريون يصدرون الأوامر»، بل «يجب أن يكونوا أول من يفوزون بثقة الجمهور غير المشروطة في عالم «خال من الله» بفضل كونهم مختاري الشعب». ومن المؤكد أن نيتشه لن يوقع على مثل هذا التأكيد. ومع ذلك يجب ألا تتسرع في استخلاص النتيجة: فبعد قليل نقرأ أن «السادة الجدد» لا يجوز أن يعترفوا بأي حق أو بأي تشريع أو بأية حقيقة سوى إرادة السيطرة عندهم؛ أنهم يلزمون أنفسهم بالتقيد «بقانون مقابلة الأشياء المطلوب من الوجود» ويعينون «مرتبة البشر وقيمتهم»؛ وأما الحقيقة، «فليست فعلية إلا في النضال من أجل السلطة التي يستقيم فيها المستهل والمآل» (١٦٤، ص: ٢٧٢، ٢٧٣، ٢٧٦). إن تشريعهم وحقيقتهم شرط ضروري لفعلهم الخلاق، وهم وحدهم يقررون المستقبل ويوجهونه.

ليس غرض «السياسة الكبرى» التربية وحدها التي هي إما تسوية وإما تطوير لما ينبغي أن يأتي، بل قبل كل شيء «تدجين» و«انتقاء». ويقصد جاسبرز من «التدجين» ترويض الوحش الذي هو الإنسان والالزام المفروض عليه بالخضوع للمستوى المتوسط القياسي، في حين أن الوحش بالنسبة إلى نيتشه،

«الوحش الأشقر الكاسر»، هو بمعنى ما المثل الأعلى للجنس البشري، ولا يعني «التدجين» عنده إلا تدريب «الحيوان التجمعي» المتكيف حتى الدرجة القصوى مع شروط العمل والانتاج المعاصرين. ويتصور جاسبرز أيضاً «تربية» نمط انساني «أعلى» دون تحديد البيولوجي المسبق، وهي دلالة على انتقاء اصطناعي غايته تربية نخبة فكرية بحيث تحصل على طريقة للفكر الخلاق على طراز فلسفة نيتشه أو أي فيلسوف مشابه، وهو «فكر مرب» يؤدي الى «أخلاق فاعلة حقاً» يستحث الطالب على «سياسة كبرى للفضيلة» (١٦٤، ص: ٢٨٤). أما ما يستخلص بكل سهولة من هذه الفكرة من التباس وغموض فينادى بها فضيلتين أساسيتين لأسلوب فلسفة نيتشه الذي يتسم بالصدق.

و«السياسة الكبرى» التي لا تفترض أي برنامج سياسي مشخص «لا تتوّل مع ذلك الى أية طوباوية» قط؛ انها سياسة واقعية، قائمة على مستوى الوجود في ذاته، الوجود الخاص بالفرد، ذلك ان الوجود في رأي نيتشه «لا يمكن ان يظهر إلا في الفرد الخلاق». وفي هذا تستقيم «الانسية الحقيقية» التي تعتبر ان موضوع محبتها هو هذا الفرد الخلاق من دون أي انسان عاقل ذي قيمة أزلية وثابتة.

و«السياسة الكبرى ارادة للفعل في المستقبل، ارادة تتوق الى انسان أعلى، الى انسان متفوق»، ومن هنا فهي «حركة مضادة للعدمية» (١٦٤، ص: ٢٨٨، ٢٨٩). وليست هذه الحركة المضادة ضماناً، بل امكانية ليس غير، قابلة للتحقيق في البشر «الأعلى»، هؤلاء الذين يشكلون «ارستقراطية فكرية كمونية»، والذين يملكون غريزة عصبية «الأقلية»، والذين يعرفون كيف لا يعترضون سبيل «البعض الأفضل» ولا يساعدون أولئك الذين من «الدرجات المتوسطة والأدنى» (١٧٧، ص: ١٣٦).

وفلسفة نيتشه تقابل تماماً المثل الأعلى لجاسبرز، فهي وجودية: هي فلسفة لا ترغب إلا في «امتداد فكرها الخاص» الذي يتغلب على «سائر أشكال الوجود» وجميع القيم ويضع «موضع الشك الواقع بالذات»؛ انها فلسفة دون نتيجة. فليس غرضها معرفة العالم والوجود، بل تأويلها ليس غير، وعلى طريقة جاسبرز بالضبط. فالعالم «نمط للتأويل» ليس غير، وحقيقة الكائن هي حقيقة



الوجود بالذات، وهي تقرأ العالم كما تقرأ دليلاً للرموز في الوعي التاريخي (١٦٤، ص: ٤٤٣، ٢٩٤، ٢٩٥).

ومن المعروف ان نيتشه يؤل الوجود على اعتباره ارادة للقوة وعلى اعتباره الحياة في صيرورتها المتواصلة. ويستطرد جاسبرز قائلاً: لكن «ارادة القوة» و«الحياة» ليستا سوى كلمتين، مفهومين، أو رمزين؛ فحقيقتها تظل عصية على الادراك. ذلك ان ارادة القوة بالذات، من حيث هي أداة للمعرفة، هي أداة للتأويل، ومن حيث هي نظرية فلسفية هي تأويل معين ينص على أن الحياة ليست سوى ارادة حكم وحركة صاعدة وطموح الى التميز، الخ. والحياة التي تصدر الاحكام تنشئ في صعودها قياً تخضع هي نفسها لها. ان الحياة تحيا دائماً على حساب حياة اخرى، فهي استغلال.

وبما ان ارادة القوة تأويل للعالم مناسب وفعال أيديولوجياً، فهي تبرر «كونياً» تراتب العلاقات الاجتماعية والبشرية. «ان التصور العالمي عن ارادة القوة يمنح ذلك الذي يقاتل، بصفته هذه، وجداناً مطمئناً، نظراً لأن الأشياء جميعاً تصبح بالنسبة إليه وسيلة للنضال». فليست جميع الأشياء «إلا ارادة للقوة في مختلف مظاهرها» (١٦٤، ص: ٣١٦).

ويفسر جاسبرز، مثله مثل نيتشه، الفوارق الكيفية لارادة القوة انطلاقاً من سيكولوجية عاطفة الارادة. ان الطموح الى السلطة، الارادة في التفوق على الغير، هي الحركة الطبيعية للنفس القوية والرفيعة. وبالمقابل، فان التعطش الى نكران الذات يسم العاطفة المتناقضة للارادة عند الأناس التافهين الذين «يخضعون بفعل العادة لكل من ينتهي السلطة». وينتقل ابتداء من هذا المبدأ السيكولوجي إلى تعميم سوسيولوجي واسع: «الشيء الجوهرى في المجتمع الانساني يقوم في اسلوب أساسي لا يمكن بدونه التفكير في وجود الانسان لحظة واحدة: السيطرة والخدمة» (١٦٤، ص: ٣٠٦). إن التاريخ الانساني بأكمله نضال في سبيل السلطة، في سبيل السيطرة، انطلاقاً... من حوافز سيكولوجية. لكن جاسبرز يرى ان هذا الطموح الى السلطة يتطلب بادئ الأمر الانصاف من جانب أولئك الذين في السلطة، ومن بعد «الحرية» الراغبة في التحرر حيالهم، وأخيراً «الحقوق المتساوية» بين الجميع. بيد ان عدم التطابق (الكيفي والكمي)

بين السلطة الفعلية والقيمة العليا يجعل الشقاء متجذراً في العالم، وهو ما يستحيل الافلات منه: ان التنظيم السيكولوجي للبشر لا يمكن تحويله.

وحين نحاول ايضاح العلاقات بين نيتشه وجاسبرز لا يكفيننا ان نعرف ما إذا كان هذا الأخير يقبل أو يرفض المفاهيم النظرية الاساسية لنيته - ارادة القوة والعودة الأبدية والانسان المتفوق - التي يتحرك تفكيره في اطارها، بل ما إذا كان يستأنف أم لا أسلوبه وغطه في التفكير الفلسفي وطريقته في فهم العالم ومبادئه الايدولوجية. ولا يثير هذا الأمر أي اعتراضات مبدئية عند جاسبرز أو عند شارحيه. ومن المؤكد انه لا يمضي نحو ملاقة نيتشه وحده، بل هو يورد بين معلميه النظريين غوته أيضاً الذي يخص له الكثير من كلمات الامتنان والاحترام الدافئة. وان أنصار فلسفة الحياة، بغرض زيادة زخم هذه الفلسفة، غالباً ما يذكرون غوته على اعتباره واحداً من أصولها، ويضعونه في صف نيتشه وديلثي، وهذا فيه من التكلف ما فيه، لكن جاسبرز نفسه لم يفلت من هذا الاغراء.

ففي محاضرة ألقاها في ١٩٤٧ بعنوان «مستقبلنا وغوته» يتحدث عن منظور تكوين وتوطيد «التصور الغربي عن العالم» في ظروف ألمانيا ما بعد الحرب، فيؤيد نوعاً من الانصهار والتركيب للآراء عن الحياة وعن وجود البشر كما هي منقولة الى الأجيال القادمة في أعمال غوته ونيته. ان محوته ومفكر وشاعر كبير تكونت موهبته في عصر الأنوار، وتنسب أفكاره إلى الماضي حتى درجة كبيرة، وفيها نفحة من التفاؤل الرومانسي والايمان بامكانات التقدم والعقل. وتصوره عن الحياة يركز على تفهم للعالم من حيث هو وحدة متناسقة بين الطبيعة والانسان، بين الجسد والروح، بين النفس والعقل، وعلى تأكيد عقلائي وبهيج للحياة في سائر تظاهراتها. انه يقول لها «نعم» دائماً، ويجب العالم والأشياء والانسان ويؤمن بكاملهم. إنه يحيا من الطموح الى المساواة والعدالة، وكل ما يخلقه باعتباره مفكراً وفناناً مشرب بجو من الطيبة والعطف. إنه يرى الهوة الفاعرة فاهاً أمام قدمي الانسان، لكنه لا يرى من الضروري، في تأكيده المتفائل للحياة، ان يتحدث عنها.. ولذا فان عمله يمكن أن يتخذ قياً مختلفة حسب الشارحين. ولا بدّ للمرء، كي يتمثل ارثه بصورة حقيقية، من ألا يغيب عن أنظاره «تقلقل

أسس وجود الانسان « ومن أن يكمل ما لم يستطع هو نفسه أن يكمله » فيلتي نظرة في الهوة ويقبل عن طيبة خاطر هذا العالم بالشر السائد فيه وبآلامه وأهواله على اعتباره المصير المأسوي للانسان. ويكشف شعر نيتشه وفلسفته بالضبط عن مثل هذا التصور عن العالم: انها يدفعان باستمرار الى الشك والانكار، والى البحث الأبدي والقلق. وتصوره عن العالم الذي يرمي بالانسان في جو من العدوانية واليأس والقسوة يحرض على النضال، على « حركة باطلة على طريق الحقيقة ». وإذا كان غوته قد جسد حياة انسانية عظيمة وموهوبة وأصيلة، فان نيتشه واحد من أولئك الذين كانوا ضحايا عصرهم والذين يشخصون « امكانية المطلق في الوجود الانساني » (١٧٨، ص: ١٨-٣٧). ويصر جاسبرز على اندماج هذين التصورين عن العالم اللذين يتكاملان فيما يزعم في تصور واحد يفتح امام الألمان منظور انبعاث اجتماعي وروحي، كما لو ان هذا التركيب المصطنع بين فاوست وزرادشت يجسد خصائص الفكر الألماني الطامح الى مستقبل مجهول.

والاعتراض الأساسي الذي يجد جاسبرز من المناسب أن يعارض به تأويل العالم على اعتباره ارادة للقوة، وهو التأويل الذي تعتمد عليه الفعالية والعدوانية الأيديولوجيتان للنيتشوية، هو أن نيتشه، حين يؤل العالم على اعتباره خليفة مشروطة بارادة القوة، لا يجد فيه مكاناً لخالق فعلي ولا يأخذ ارادته العليا في عين الاعتبار.

ويعلم جاسبرز ان نقد العالمين (العالم « الظاهري » والعالم « الواقعي ») عند نيتشه نقد مغلوط، كما يلومه لانتزاعه العقل من الحياة، وقد اقتنع بأن العقل لا يفيد في ادراك الوجود. « لكن إذا لم يكن العقل هو الوجود ولا يفهم الوجود، فهل هذا الوجود قابل للادراك إذن؟ » ويرد جاسبرز من فوره: « يبدو أن نيتشه وأفكاره يصطدمون دائماً وفي كل مكان بالفراغ: ننظر الى مفاهيمه عن الحقيقة والانسان أو رؤياه عن التاريخ، فهي تؤول دائماً اما الى تناقضات وإما الى رموز شاحبة واما الى كلمات تعطي توجهاً، لكن مع بقائها غير مشخصة » (١٦٤، ص: ٣٣٥). ان آراءه عن الصيرورة لا يمكن ادراكها فلسفياً إلا على اعتبارها « فكرة تتسامى على أي تحديد ». فالصيرورة عنده وسيلة لفهم الوجود

(بصورة دُق لتأويله) من حيث هو «ضرورة حيوية» مفسرة بطريقة نسبية، وبالتالي فهي ناقصة، ووسيلة لفهم مبادئ السلوك التي تفسر المعنى الوجودي للانسان وسر وجوده من وجهة نظر تقدمه نحو الانسان المتفوق. وهكذا يسبغ على الصيرورة طابع الوجود في شكله الثابت، في حين يحصل الوجود على تحديده الثابت حين يتسامى في العودة الأبدية: ان العودة الأبدية تلتهم فيما يبدو، في تساميتها، الصيرورة الأبدية.

وفكرة العودة الأبدية هي في واقع الأمر بديل عن التسامي المسيحي، وهو ما يعرفه جاسبرز جيداً، ولذا فهو يرتاب فيها، فيقول ان العودة الأبدية فرضية فيزيائية وكونية، وصاحبها ضحية إغواء المقابلة الموهومة بينها وبين التصورات عن العالم المقدمة من العلوم الطبيعية، ومن جراء ذلك تفقد الفكرة نفسها أي معنى فلسفي ولا تبلغ مستوى المفهوم العلمي، فهي جوفاء. وعند نيتشه ان هذه الفكرة مدعوة الى الحلول مكان الله الذي مات، لكن جاسبرز يرى في هذه الحال ان هذا الحلول «لا يجب أن يكون بديلاً بعد خسارة أليمة بل يجب ان يكون شيئاً أكثر مما فقد»، حتى إذا هو رفع إلى مرتبة «ديانة الديانات». وهذه الديانة لا تخدر كما يعد مؤسسها بذلك، بل على النقيض من ذلك لا تساوي شيئاً على الاطلاق من حيث هي وسيلة «للتعبير عن الحزن الأصلية لوجود الانسان». فالانسان الذي يواجه الفراغ بعد موت الله يروح يفترض في غروره ان جميع الأشياء في متناول يده بعد الآن وأن وجوده الخاص قد أصبح بين يديه الخاصتين. وترده العودة الأبدية الى «حدود الممكن» وتحفظ به تحت سلطانها: فلا شيء جديداً. وعلى أي حال، فهي لا تملأ الفراغ المطلق للعمدم الذي خلفه موت الله

ولا يمتلئ هذا الفراغ أيضاً بخرافة الاله الفيلسوف ديونيزيوس الذي يعمل نيتشه به جاهداً كي لا «يدرك الوجود في وحدته في تعارض مع تعاليم المسيح». «هل الحياة الديونيزيوسية المأسوية متعارضة مع الحياة في ظل الصليب؟» أليس هذا التعارض بحثاً عن تسام جديد يحكم الانسان انطلاقاً منه على حالة حياته وأفعاله؟ ذلك أن الانسان، كما يؤكد جاسبرز، «إنما هو نفسه لانه يحيا بالنسبة الى التسامي. فالتسامي شكل للتظاهر في الوجود وليس للانسان شكل الكائن

والانسان إلا من خلاله». ويبحث فكر نصير ديونيزيوس عن التسامي أيضاً، لكن من حيث كانت الفلسفة السابقة تبحث عنه. والوجود الذي يتصوره من حيث هو ضرورة في شكل العودة، ومن حيث هو حياة في شكل ارادة القوة، لا يمكن بلوغه تدريجياً بل بوثبات متتالية. وهذه الوثبات المتحققة في حدود «هذا» العالم هي «وثبات نحو التسامي» ما وراء حدود الأشياء المنعزلة، نحو الانسان المتفوق الذي لا يختلف عن الألوهية إلا بانتسابه «إلى ما يوجد في مجال ما يولد من الانسان». ونيتشه على غرار الفلاسفة السابقين «يقرأ الرموز دون ادراك الوجود»، «توافقاً أبداً الى التسامي، ولكن «لا يوجد انسان قادر على معرفة» هذا التسامي «أو ادراكه بتفكيره من حيث هو مشكلة».

ومحاولة التسامي لدى نيتشه تتظاهر في صورة العدمية التي يصعب فهمها من جراء التباسها. وهذا التسامي العدمي لا يؤول الى الراحة في الوجود، وإلحاده الظاهري هو في واقع الأمر قلق متعاضم في البحث عن الله، هذا البحث الذي لا يعيه هو نفسه. ان جاسبرز المسيحي يقدم الحد الأقصى من التنازلات لحماية نيتشه ضد الالحاد الذي يؤخذ عليه؛ انه ملزم بالاعلان بأنه لا يوجد أي برهان على وجود الله، كما لا توجد أدلة على عدم وجوده، وأن «الحقيقة تتظاهر هنا ما وراء حدود ما هو قابل للمعرفة عادة». ان الالحاد يمثل قوة في العالم المعاصر، هوى شيطانيّاً، وقد قدم نيتشه «تعبيراً مرموقاً عن هذا الالحاد في تعدده غير القابل للادراك» (١٦٤، ص: ٤٣٦). وهو لا يكفي بأن يجسد هو نفسه هذا الالحاد، ولا يخشى ان يتفلسف حياله وينتهي الى نتائج من الصعب تجاوزها. «ان جميع كلمات نيتشه ليست جوهرية بقدر ما في حياته المنفصمة عن جميع الأشياء من رصانة لا تصدق. وان هذا الانفصام البطولي بعد لا تحييه ارادة الانفصال بل ارادة التأكيد» (١٦٤، ص: ٤٤١).

ان كل ما في دفاع جاسبرز من حية تستهدف تأكيد ضرورة صدق الفكر الفلسفي تتوجه (بصورة غير مباشرة بالأحرى منها مباشرة) ضد التيارات الفلسفية دونما اعتبار لقيمتها وأهميتها العلمية، هذه التيارات التي لا تعترف بتسامي الفكر الفلسفي. ويقول جاسبرز: «العلامة الأوثق لتسامي النيتشوية هي أنها، خلافاً لجميع العقائد الوضعية والطبيعية والمادية التي كانت لها على الدوام

ثمة حازمة في الطابع المحدود لموضوعها - وهذا الموضوع هو بالنسبة إليها وجودها الخاص - هي أنها بصورة بسيطة عمومية في سلبيتها « (٨١٤ ص: ٤٣٢) . ان نيتشه، في تصوره السليبي عن الواقع وفي نضاله ضد ضلالات الفلسفة السابقة وضد الأوهام العقلانية والتأليه المادي للواقع وفي سبيل تأكيد الصدق الفلسفي، « قد أسقط حصوناً وهمية؛ كان عاصفة طهرت الجو. إن تدميره للأخلاق في الشكل الذي كانت تمثل فيه في كل مكان قد كان عظيماً وناجماً عن الأوضاع القائمة؛ لقد مهد الطريق أمام « فلسفة الوجودية » (١٦٣، ص: ٤٤٢) . ولم يقتصر ذلك على ميدان الأخلاق .

وتلجأ الوجودية بصورة عريضة، كما يعرف الجميع، الى وسائل التفهم الفلسفي للواقع التي يعرفها جاسبرز، مسترشداً بنيتشه، بعبارة « الفكر السليبي » . ان العاطفية النقدية، الثورية الكاذبة، لنكران بعض مظاهر المجتمع البورجوازي وثقافته وأخلاقه تخدم في آخر تحليل تأكيد النظام البورجوازي وتوطيده على اعتباره نظاماً مرصوداً بصورة لا مفر منها. ويتظاهر هذا التأكيد، سواء عند جاسبرز أو عند سلفه، من خلال « الارتياب » و« الخيانة » . ان السلبية، سواء أكانت في الارتياب بالذات والشك أم كانت في خيانة الماضي وتجاوزه هي، كما يقول جاسبرز، « نوع من هوى العدم » الذي تقوم فيه على وجه الدقة « الارادة التي تجرؤ على كل شيء » ، ارادة تأكيد الوجود وتاريخية وجود المرء الخاص . وبدلاً من بلوغ العدم النهائي بفعل درجات الانكارات المتتالية يؤول فكر نيتشه، من خلال تأكيدات صغيرة لا حصر لها، الى « نعم » نهائية (١٦٤، ص: ٤٤٤-٤٤٥) . ويتبع جاسبرز الدرب نفسها، لكنه يريد ان يتفادى « سحر التطرفات » .

وإحدى القضايا الأساسية بالنسبة إلى جاسبرز (وكل الفلسفة البورجوازية على أي حال) هي إيجاد مخرج للأزمة التي تتعثر الرأسمالية فيها من جراء إرادة التاريخ، وبعبارات أخرى قضية تجاوز العدمية . ويتصور جاسبرز العدمية على غرار نيتشه الذي كان أول من شاهد هذه العدمية في عظمتها الضارة واكتشف تظاهراتها في سائر أشكالها . ولقد حاول التغلب عليها، لكنه كان ضحية لها . إن واقع عصرنا يمثل أمام النظر الوجودي في أقم الألوان: « مع قيام العصر التقني

حدث تقهقر للروح والنفس». لقد أصبحت الحياة مزورة، وباتت الكرة الأرضية صغيرة مثل مسرح يضطرب على خشبته الإنسان، البائس والمفرور؛ لقد وجد هناءه في حصوله على الخيرات والملذات الجسدية، في نسخ مصحفه للسلوك والفكر تناسبه على أفضل صورة (١٦٦، ص: ١٦٢، ١٧١، ١٧٣، ١٧٧). وعلى الرغم من أن جاسبرز يؤكد أن المستقبل لا يمكن تحديده علمياً، فإنه يجرؤ مع ذلك على إلقاء نظرة عليه، ويتشبه هو الذي يستحبه على هذه المحاولة الجسور. ما الذي يجب أن تتوقعه الإنسانية؟ يصف جاسبرز حركتها نحو المستقبل بثلاثة اتجاهات ترتبط بمفاهيم «الاشتراكية» و«النظام العالمي» و«الإيمان»... والاشتراكية تعني مطلب «السعادة القصوى لأكبر عدد من البشر» و«التلبية الأكمل للحاجات الأكثر تنوعاً للجمهرة الكبرى من الناس» (١٧١، ص: ٤٠). ولا يعني جاسبرز بسعادة الأكثرية، بل يقلق بالأحرى لمصير الأفراد «الخلاقيين» الذين تهددهم الاشتراكية «بالتجريد من الفردية». إنه يعارض «الأنسية التفتية». وفيما عدا ذلك، فإن الهدف الذي يستقيم في بلوغ «الازدهار للجميع» طوباوية ضد طبيعية، ويتناقض مع كرامة وحرية الفرد الإنساني؛ إن نصيب الإنسان هو العذاب والقلق الأزلي من دون الرخاء، هذا إذا كان راغباً عن فقدان وجوده. ذلك أن «سعادته الملائمة لا تخصه إلا من حيث هي انعكاس لوجوده الخاص، من حيث هي تحقيق لحضوره في العالم في شروط مقيدة، من حيث هي صفاء يرتكز إلى وعي وجود عابر يفنى في الزمان» (١٧٤، ص: ٣٦٨-٣٦٩). ولذا يرفض جاسبرز الاشتراكية.

وطبيعي أن يرفض أيضاً جميع النظريات الفلسفية التي تفسر «سيطرة الجماهير» التي تضمن إيديولوجياً «وجوداً تجميعياً مع وصاية تمارس من فوق»، وفي المحل الأول منها الشيوعية العلمية التي يضعها في صف التحليل النفسي والعنصرية. إن لهذه الاتجاهات الثلاثة «صفات هدامة حقاً» تشوه ماهية الإنسان. «إن الشيوعية والفرويدية والعنصرية تعترف طبعاً بمثل أعلى - وكل منها بطريقة مختلفة طبعاً - لكنه المثل الأعلى لمستقبل يتخذ فيه الذهن والواقع مكان الوهم والألوهية. إنها تنهض جميعاً ضد أولئك الذين يؤمنون بعد شيء ما وتفضحهم على طريقتها الخاصة» (١٧١، ص: ١٨٥). ومن المفروغ منه أنه

لا يمكننا أن نتصور أن جاسبرز لا يدرك دور وأهمية كل من هذه النظريات في عصرنا الذي هو عصر انعطاف ثوري جذري في العلاقات الاجتماعية تحت شارة الماركسية والاشتراكية. إنه يعرف قوة الماركسية وهو على استعداد للانحناء أمامها، مقرأ ببعض فضائلها في تأمل نظري عن العالم وعن تحوله الثوري. وعلى أي حال، فإنه يخلط بين هذه العقيدة الكبيرة التي تكتسب أكثر فأكثر أفكار البشر وقلوبهم في هذا العالم والتي تشكل قوة لا يمكن التغلب عليها في العصر الحديث مع نظريات شبه علمية تكذبها المعارف الراهنة والممارسة الاجتماعية. وهذا أحد الأمثلة العديدة التي تبين أن الفريزة الطبقيّة تنصرف على الطموح إلى الموضوعية.

وجاسبرز منافع لا يكل في سبيل « النظام العالمي » المؤسس على الإيمان بالله. ولقد دعا في السنوات السابقة للحرب رجال السياسة في أوروبا إلى « سياسة تعتمد على الوعي التاريخي بالوحدة » وتأخذ بعين الاعتبار « المصالح المقبلة لوجود الإنسان ما وراء حدود كل دولة على حدة »، يعني دعاهم، إذا تحدثنا بلغة نيتشه، إلى تشكيل الولايات المتحدة الأوروبية لمجابهة « الماهية الآسيوية » و« التعصب الروسي » (١٧١، ص: ٨٩). ولقد أعلن بعد الحرب في مناسبات عديدة أنه نصير « حكومة عالمية »، أو بصورة أدق نصير « فكرة السلام في العالم في دولة من الحرية تتحقق على أساس اتحاد عالمي غير محدد من وجهة نظر الدولة » كي تواجه « الامبراطورية الروسية العالمية » المولودة على أساس « التنهيج العمومي وإرهاب الجماهير المساواة » (١٦٦، ص: ٢٥٧، ٢٥٨).

ويتصور جاسبرز الحرية على اعتبارها ظاهرة غربية على وجه الحصر في مواجهة « الكليانية الشرقية » التي يقصد منها النظام الاشتراكي. وهذه « الحرية » تستقيم في الإيمان بالإنسان: « إن الإيمان بالإنسان هو الإيمان بإمكانات الحرية ». لكن الفيلسوف لا يؤمن هو نفسه بالإنسان الحديث، وبالإمكانات الخلاقة لغالبية الإنسانية، وهو ما يترتب عليه أن الإنسانية غير جديرة بالحرية وأن « الحرية » التي ينادي بها ليست الحرية للأكثرية، لجمهرة الشعب، بل حرية « الفردية الخلاقة »، الحرية للنخبة، للبعض فقط. وهو يقول إن الحرية تتحقق



تاريخياً في الشخصيات العظيمة من حيث هي «عامل إرادة»، ولا يستبعد بالتالي «ضرورة العنف». إن الإرادة الحقيقية للوجود التاريخي لا يمكن أن تتحقق إلا على يد الرجال العظام، ومن هنا كان مبدأ «محبة الرجل العظيم». وفي عملية تحقيق الحرية تصادف أوضاع تاريخية تظهر فيها ضرورة العنف، وذلك بهدف الإفلات من «العنف عن طريق إرهاب الأكثرية» (١٦٦، ص: ٢٢٩، ١٧٦، ٤٢٣، ٤٤١).

والحرية الغربية مؤسسة على الإيمان بسلطان من أصل إلهي، وهذا الإيمان «خير فطري، منقول بالوراثة». وسبب السلطان غير قابل للتفسير، فهو متسام، فهي تقوم وتشكل وتتظاهر من حيث هي إيمان بالإلهي، هذا الإلهي «الذي لا يمكن إدراكه تاريخياً، والذي يحصل على سلطانه بفضل وعي مرتبتي التي اعتاد عليها». وذكّرنا هذا بالمعتقدات الوسيطية عن الحرية: إن الرعية الخاضعة للسلطان «الإلهي» لهاها تعي ذاتها من حيث هي حرة أمام الله. والحرية تضع حيث يتلاشى حس التراتب في العلاقات بين البشر، حيث يسود نمط الإنسان الجماهيري، وحيث «بفضل خيانة الدين والميتافيزياء» تتأسس الاشتراكية التي تمقتها أيما مقت نفس جاسبرز الأرستقراطية. إنه يريد الحرية من خلال سلطان، يعني الحرية المتسلطة، المؤسسة على الإيمان المتسامي بسلطان الرجال العظام، الحرية من حيث هي الطاعة المسيحية الإرادية، المنبثقة من أعماق النفس. وفي التحقيق التدريجي لمثل هذه الحرية تتظاهر «حقيقة الله» (١٦٧، ص: ١١-١٢، ١٤، ١٧). لكن مزاج جاسبرز متشائم: ففي عصر صعود الجماهير لا يسعه الاعتماد على تحقق مثله الأعلى.

هذه الرغبة في مثل أعلى عن الحرية حيث تقصى غالبية البشر عن الحرية الحقيقية بدعوى الدفاع عنها لا يمكن تفسيرها بمجرد تعلق نصيرها بالمقائدية المسيحية، بل هي تكشف أيضاً عن التوجه السياسي لهذا الديمقراطية البورجوازي نصير الأرستقراطية الفكرية والمناوئ الراسخ للشيوعية. إن هجمات مثله الأعلى موجهة ضد «التفاؤل المتعصب» عند أولئك الذين يبتهجون لرؤية دمار العالم الغربي «الحر» ولا يرتابون في «الانبعاث المتألق للإنسان الذي

سوف ينبثق من الدمار العام» (١٦٦، ص: ٢٠). ولا يقصد جاسبرز من الدمار العام إلا انهيار النظام الرأسمالي الذي يوحد مع البشرية.

ولا ينكر جاسبرز «أصله التاريخي» الغربي حتى حين يقرر تعلقه بالديموقراطية. إنه ديموقراطي بورجوازي نموذجي لعصرنا. هذا المفكر السياسي من المدرسة الغربية يفهم الخطر الذي يشكله بالنسبة إلى البورجوازية تطبيق الديمقراطية الحازم: هذا التطبيق يمكن أن يتحول في أية لحظة إلى سلطة للشعب، إلى دكتاتورية الأغلبية الكادحة، فيحذر بأن صعود الجماهير يستجر بصورة حتمية «التسوية وفي الوقت نفسه الخطر من أن تصبح الديمقراطية أسوأ الدكتاتوريات التي عرفنا». ولقد كشف نيتشه لأول مرة عن هذا الخطر «بنظر ثاقب»، لكنه رمى السمك مع الماء في وقت واحد، وهو ما يحتاط جاسبرز منه. إنه يخلص الديمقراطية من مضمونها الحقيقي، وحين يرمي السمك يحتفظ بالماء. إنه يقبل بالديموقراطية من حيث هي شكل سياسي لتنظيم الدولة هدفه الرئيسي تثقيف وتكوين أرستقراطيته الخاصة الغنية على الصعيد الروحي والمالكة للمستوى المادي الذي لا غنى عنه. وبدون ذلك تفقد الديمقراطية معناها بالنسبة إليه، فيقصيها باسم الهدف الوجودي الأسمى للحرية. ذلك أن «الهدف هو حرية الإنسان لا الديمقراطية» (١٧٦، ص: ٤٢٩، ٤٣٠، ٤٣٩).

ولا تنكشف الحرية الحقيقية إلا في حياة وجودية هي من نصيب البعض فقط. وكان جاسبرز مستعداً، في سبيل إنقاذ هذه الحرية، للمجازفة بالقضاء المبرم على الإنسانية في حرب ذرية كان يرى فيها «الوضع الأقصى» لعصرنا. إن العالم موجود بأسره على حافة الهاوية، وقد حان أوان الاختيار: «الحرية» أو «الكليانية»؟ الرأسمالية أو الشيوعية؟ ولقد فضل جاسبرز الموت على الحياة في ظل الشيوعية التي هي مناوئة للطبيعة، والتي هي نهاية الحياة. فالحياة في ظل الشيوعية مجرد معيشة، والإنسان لا ينفخس إذن في الحياة الفعلية، في الوجود بكل معنى الكلمة: وكما تبلغ الحياة ماهيتها لا بدّ من ضحايا، ومن خلال هذه الضحايا ومن خلال الدمار بالسلاح الذري سوف يخرج الوجود من حدوده ويغطس في التسامي. ونظراً لأنه يحس ويعرف أن توقع أرستقراطية للوجود الإنساني في شكل أقلية سائدة لا رجاء منه في عصرنا الذي هو عصر نشاط

الجهاهير (١٧١، ص: ١٩١-١٩٢)، فإنه يقبل بمخاطرة القضاء على القسم الأكبر من البشرية. وليست هذه المخاطرة مرحلة في سيرة جاسبرز السياسية، بل هي بادرة يأس صادرة في هذا «الوضع الأقصى».

وليس خط جاسبرز السياسي مستقيماً، بل تصادف فيه بعض الترددات والمنعطفات، وهو خط لا يمكن استخلاصه مباشرة من تصور العالم عنده، كما لا يمكن فصله عنه بصورة جازمة. إن الحياة هي أفضل معلم وأحسن شافٍ يسقط القشور عن العيون. ولعل هذا الانعطاف حدث في السنوات الأخيرة من عمره، ملزماً إياه بالتفكير في الطريقة التي يعطي بها تصوراتهِ المثالية عن الحرية مضموناً سياسياً مشخصاً ويث في ديموقراطية صورية قيمة عملية فعلية. إن سياسة الثأر والتشريع الاستثنائي اللذين مارسهما وقتذاك قادة بون قد جرا ألمانيا الغربية إلى مغامرات عسكرية إذ خلقا خطر انبعاث الدكتاتورية الفاشية، وهو ما أدركه جاسبرز الذي كان يعتبر نفسه خصماً للفاشية: «من أوليغارشية الحزب الى الدولة السلطوية، ومن الدولة السلطوية إلى سيطرة الدكتاتورية، ومن سيطرة الدكتاتورية إلى الحرب». وصحيح أنه لا يوجد حالياً دكتاتوريون من النمط الهتلري، لكن ثمة «اتفاقاً للقوى وحالات ذهنية ودروباً يمكن أن تؤول إلى ذلك» (١٧٩، ص: ١٤٦). وينتقد جاسبرز بشدة هذه السياسة انطلاقاً من موقع الليبرالية البورجوازية.

وهكذا فإنه، هو الذي ينادي بنفسه تلميذاً لنيته، يمضي إلى ملاقاته أستاذه في نقاط أساسية من طريقته الفلسفية وتصوره عن العالم، منخرطاً في نضال نشيط في سبيل الحفاظ على ميراثه وتحقيق «أفكاره الأساسية» تحقيقاً صحيحاً. وهو يعطي تأويله «الأصيل» الخاص لهذه الأفكار التي يجدّها على ضوء مبادئ فلسفته الخاصة وحاجات العصر. وحين يفعل ذلك يتجنب بكل حذر تفسير الأسباب الاجتماعية لفلسفة نيته مقتصرأ على الأسباب السيكولوجية والدينية. وهو لا يتطرق عامداً (ويعترف أنه يفعل ذلك بدافع الاحترام لنيته) إلى مسألة الرابطة التي لا جدال فيها بين النيتشوية والفاشية. فعلى الرغم من مساجلته، فهو لا يمس القضايا الجوهرية للتصور عن العالم، ولا ينظر بعين الجد إلى تطرف نيته أو إلى ذاتيته المبتذلة أو «سحر التطرفات» عنده، بل يبحث عن «العبارات

المادة» ويقدم بعناد فكرة نفوذ متعاطف باستمرار لفلسفة نيتشه المؤولة جيداً والمفهومة جيداً على الحياة الروحية والفكرية للشعب الألماني وعلى الفلسفة الألمانية التي هو عمادها ومعلمها في النضال في سبيل الحفاظ على النظام الرأسمالي العالمي وتوطيده، هذا النظام المدرك على اعتباره نموذجاً مقدراً للوجود الإنساني.

## ١٦ - العدمية. التاريخ والحالية. م. هايدغر

يبين تأويل هايدغر بمزيد من الوضوح أن نيتشه صنع لنفسه في تاريخ الفلسفة مكاناً خصوصياً هو مكان انتقالي، يعني حسب مخطط هايدغر التاريخي، الفلسفي، مكان الفكر الذي ينهي التيار القديم للفكر التقليدي الأوروبي الغربي، تيار الميتافيزياء الذي يصعد حتى أفلاطون، ويستهل طوراً جديداً في تطوره ويهيئ الانتقال المباشر نحو «انطولوجية أساسية» وضع حجر الأساس فيها من قبل طريقة هوسرل الظواهرية والمتسامية ونصبت في نظام متكامل في أعمال هايدغر نفسه وأعمال تلامذته. وبنتيجة ذلك فإن نيتشه هو البريق الأخير لغروب الميتافيزياء القديمة والإشعاع الأول «لفجر» فلسفة جديدة. إنه «مفكر كبير كان السباق، وهو يراقب مجرى تاريخ العالم ويلقي نظرة «نافذة» على المستقبل، إلى طرح سؤال «حاسم» بالنسبة إلى الفكر الفلسفي: هل الإنسان مهياً بوصفه انساناً، في ماهيته حتى الوقت الراهن، لأن يأخذ على كاهله السيطرة على الأرض؟ أفلا ينبغي له أن «يخرج من حدود ذاته كما يتمكن من مقابلة مصيره؟» وصحيح أن نيتشه، كما يشهد هايدغر، ينظر إلى هذا السؤال «في معناه الميتافيزيائي»، لكن الطريقة التي يطرحه بها، والتي تقرر المواضيع الأساسية لعمله الفلسفي والأدبي منذ زرادشت، يمكن أن تخدم كمفتاح يفتح أبواب المستقبل. إن زرادشت «منقب في المستقبل»، وهذا المنقب في صورة الفكر المقبلة ومتطلباته الأساسية هو بشير ومعلم. «إنه يبشر بأن كل ما هو موجود هو إرادة قوة خلاقة تعاني من إرادة النزاع وبالتالي تطلب ذاتها في العودة الأبدية للشيء ذاته». وهذا معلم يعلم عن الإنسان المتفوق القادم كي يرد إلى الإنسان وجوده الحقيقي، المعنى المنسي لوجوده، ويحرر الإنسانية من «روح

الثأر» الذي يثث الشعور بوجود الإنسان المغلوب (يعني الأدنى، الحقير): معلم يقول «نعم» للحياة التي هي إرادة قوة» (١٤٨، ١٠٣، ١٠٦، ١١٣).

ولا يوفر هايدغر في مؤلفاته الإحالات الى «المتافيزيائي العظيم الأخير»، وهو يمنحه الكثير من الاهتمام وعلى الأخص في أعماله الوجود والزمان والدروب التي لا تؤدي الى أي مكان إوما هي المتافيزياء؟ وانه ليصدر في الستينات دراسة خاصة في مجلدين تتألف من عناصر منشورة من قبل، من مقالات وأحاديث ومحاضرات، الخ، ويدرس فيها، كما في مؤلفاته السابقة، وبمزيد من التفصيل طبعا، القضايا التي تشغله شخصياً بوصفه مفكراً وانطلاقاً من نفس المبادئ المنهجية كما من قبل ولا يقدم نظرة جامعة عن أعمال نيتشه، بل ينصب في نظام أفكاره الأساسية كي يعطيها تأويله الخاص بصورة تتفق مع أساليب تفسير النصوص وقوانينه. وهو يستخدم نصوص نيتشه كما لو كانت وتر قوس، كي يطلق نحو الهدف سهم تفكيره الخاص. أو أيضاً: ان نيتشه يمثل بالنسبة إليه من وجهات نظر عديدة معلماً يشير الى اتجاه فلسفته الخاصة ويوجه فكره نحو اتفاق مع «الوجود». انه يجتذب نيتشه الى دائرة قضاياها الخاصة وطريقته الخاصة بحزم ومنهج ومنطق مذهل وبراعة، ولا يفصل موضوع دراسته عن ذاته، ويعرض أفكار نيتشه وأفكاره في أثرها بحيث يصعب أحياناً، بل يستحيل على وجه التقريب، أن نعرف أين يتوقف نيتشه وأين يبدأ تفسير هايدغر. وانه ليبدا ان الشارح معني في الدرجة الأولى بعرض أفكاره الخاصة من خلال «اشراقات» الفيلسوف الآخر الرائد الذي ينسب نفسه إليه.

ان طريقة تفسير النصوص كما يشرحها هايدغر في «تفهم» الظواهر التاريخية وتقدير العمليات التاريخية الفلسفية لا تستقيم في بيان التوجه الحقيقي والقيمة الحقيقية لأفكار هذا الفيلسوف أو ذاك في حتميتها وضرورتها التاريخية بقدر ما تستقيم في بيان الامكانات الكمونية غير المحققة والمنظورات المنسية، المتخفية في أعماق فكره؛ هذا فن «للقراءة» بين السطور. ومن البدهي أنه من الأهمية بمكان عظيم إمادة اللثام عما يتحلّى به مفكر كبير من امكانات خفية للفعل في فكر وآراء عصره والأزمان المقبلة، وبخاصة حين يكون المقصود شخصية مثل نيتشه لا يقتصر نفوذها على ميدان الفلسفة «الحالصة» بل يتعداه

ليغطي تصور العالم والايديولوجية والسياسة والأخلاق والثقافة والفن؛ لكن ذلك مشروط بأن يعتمد هذا الجزء من عمل الباحث على دراسة الروابط المنطقية على الصعيد التاريخي بالأحرى من أن يخدم غايات ذاتية، وهو شرط يتغاضى هايدغر عنه، لا من جراء الجهل، بل وفقاً لمتطلبات طريقته. وفيما عدا ذلك، فإن الفلسفة التي يضعها في ميدان «الخصوصي»، ميدان «فوق العادي» (das Ausser-Ordentliche) لا يمكن أن تخضع لأية قوانين على الإطلاق، أو لأية «علاقات سائدة» (يعني اجتماعية). ان أساسها فكرة «القاعدة السرية للحرية» ولا يمكن ادراكها إلا في فعل للتأويل «الحر»، في فعل للاختبار «الحر» (١٤٩، ص: ١١٠). إن هايدغر لا يحلل فلسفة نيتشه بل «يحياها». وانه «ليحياها» من حيث هي امكانيته الخاصة، يعني من حيث هي امكانية متضمنة في عالم انفعالاته الخاصة، في عالم نماذجه وترابطاته الفلسفية، من حيث هي تأويل ممكن وليس من حيث هي امكانية محققة تاريخياً (مثلاً في نظرية وممارسة القومية الاشتراكية: ان مثل هذا النمط لدراسة الواقع التاريخي الفلسفي لن يعدو كونه «ميتافيزياء» بكل بساطة).

وفي رأي هايدغر ان المفكر المأخوذ بعين الاعتبار أو عمله يظلال غير مفهومين بعد وفاته، ويحتفيان في ظلمة صوفية لا زمنية، ولا بدّ في سبيل اخراجها من هذه الحالة خارج الزمنية وعرض مغزاها وعمقها الحقيقيين من مفكر آخر من ذات الصنف وذات العيار. لكن حتى في هذه الحال يظل التفسير مجرد تقدير أو تأويل (die Deutung)، إذ من الحال في الممارسة استعادة حقيقية ما قيل أو كتب من قبل الفيلسوف الرائد ومن بعد اعطاء فكرة موضوعية عنه (بصورة مستقلة عن نوايا الشارح الذاتية) وتحليله. فالمرء لا يستطيع ان يتغلغل في ثنايا الفكر النظري السابق إلا إذا «عاشه» حدسياً. ولا يكفي من أجل ذلك ان يتعلم قراءة ما كتب وقيل بصورة حرفية وأن يفهم ما فكر، بل الشيء الأساسي هو ان يتعلم القراءة بين السطور وأن يفكر ما لم يقل، ما يستتر خلف النص. ذلك ان ما قيل (ما فكر) هو في الحقيقة مجرد درب تقود الى الأشياء الأكثر جوهرية، الى ما لم يعبر عنه (das Ungedachte). وهذا هو السبب في ان الباحث الذي لا يتعامل إلا مع نص معين والذي يتمسك بالمعنى الحرفي للأشياء

التي قيلت يظل على السطح (١٥٠، ص: ٢٣-٢٤). وهذا ما ينطبق في الحل الأول على نيتشه الذي تجنب باستمرار الوضوح الحقيق الذي يستهدف الشعبية. ان سر فلسفته لم يسر غوره بعد، وما كان يريد قوله لم يكشف بعد، وجميع التفسيرات السابقة لفلسفته إما خاطئة أو مزورة عن قصد، وحتى الوقت الراهن لم يتم بلوغ فهم صحيح لفلسفته. وانه ليبتهني، هو هايدغر، ان يستعجل اكتشاف هذا السر، أو على الأقل ان يرفع طرفاً من الستارة التي تغطيه. انه « يتغلغل بالقراءة » في هذه الأسرار ويبحث عن القلب منها، عن الشيء الأساسي. وانه ليحاول ان « ينحسر » في هذه الظاهرة وأن « يعيشها ». لكنه يجد من الضرورة بمكان، قبل استعادة صورة المفكر « الحقيقية »، ان يبدد بعض « المستبقات » وأن يخلصها من قناعها من التزويرات. وأحد هذه « المستبقات » الاقتراب التاريخي من عمله وشخصيته. ان نيتشه، كما هي أية ظاهرة كبرى للفكر، هو خارج التاريخ. والفيلسوف الأقرب منه هو أرسطو، سواء بأغراضه أو بصفات فكرة الأساسية (١٥٠، ص: ٢٣، ٦٣، ٦٨، ١٥١، ص: ٢٣٠). وتبهاً خلف هذا الغطاء شعوزة جديدة ذات عمق واتساع لم يسبق لها مثيل.

ويرى هايدغر ان الشيء الاساسي في النيتشوية هو عقيدة العدمية، ولذا يجعل من العدمية المؤشور الذي يدرس من خلاله سائر المظاهر الهامة الأخرى للفكر النيتشوي. ولا بدّ لنا من الاعتراف بأن هايدغر يدرك هذا « الشيء الأساسي » بصورة صائبة جداً. فمنذ زمن نيتشه أصبحت العدمية الشكل التقليدي لوعي أزمة الرأسالية وفكرها وثقافتها من جانب المفكرين البورجوازيين، وبالتالي القضية الاله للفلسفة الغربية. وفيما عدا ذلك، فان عقيدة العدمية تشكل المحور المنطقي لنظام « مراجعة القيم » بأكمله. ولا بدّ هنا من ايضاح آخر: ان تفسير النصوص كما يفهمه هايدغر لا يلزم الباحث بالتحقق والتحليل ومقابلة النصوص، بل هو يطور، بقدر ما « يستغرق » فيها، تفسيره الخاص لظاهرة العدمية و« مراجعة القيم »، وهو التفسير الأبعد ما يكون عن التلاؤم دائماً مع التصورات النيتشوية، لا في نقاط خصوصية فحسب، بل في بعض العناصر الجوهرية.

لنرّ ما لدى هايدغر من أقوال.

يقول هايدغر: « ليست العدمية بالنسبة الى نيتشه تصوراً عن العالم مولوداً في مكان ما، في يوم من الأيام، بل الحدث الأساسي المميز لتاريخ أوروبا الغربية بأكمله.... فالعدمية بالنسبة الى نيتشه ليست مجرد عامل يسم المرحلة التي عاش فيها وحدها أو حتى القرن التاسع عشر وحده. ان العدمية تبدأ منذ العصر قبل المسيحي، ولا تنتهي في القرن العشرين. وهذه الظاهرة التاريخية سوف تملأ القرون الآتية، وسوف تتواصل بالضبط حين تلاقي في دربها قوى مقاومة. ان العدمية.. هي الشكل الأساسي للحركة التاريخية، شكل لا يستبعد على المدى الطويل بعض الارتقاء الخلاق هو بالأحرى في حاجة إليه، بل هو يسهم فيه » (١٤٧، المجلد الأول، ص: ٣٥). ونلاحظ في هذا المقتطف، بالمقارنة مع نيتشه، انتقالاً واضحاً لآطار العدمية وامتداداً له نحو الماضي ونحو المستقبل على حد سواء. ومما لا ريب فيه ان هايدغر يعلم أن نيتشه كان يرى في العدمية، تاريخياً، حركة تميز القرنين الأخيرين (الثامن عشر والتاسع عشر) ولم يفقد الأمل في ان تكون تلك حالة انتقالية، وان طالت، للتاريخ الغربي يمكن ويجب، في بعض الشروط التي صاغها، تتجاوزها على الأقل في القرن العشرين الآتي. ولقد أورد هايدغر أكثر من مرة بين أقواس صغيرة المقتطفات المقابلة من ارادة القوة (١٤٧، المجلد الثاني، ص: ٥٣)، لكن يبدو أنه لم يجدها جذيرة بتعليقاته الدقيقة المألوفة، بحيث لا بدّ من الافتراض بأنه يجدها « غير جوهرية » بالنسبة إليه وبالنسبة الى سلفه على حد سواء.

وفي الصورة التي يعطيها هايدغر عن الوجود تغطي العدمية كل المكان المنظور. وليست هذه حالة متوسطة للإنسان الأوروبي سوف يتجاوزها التاريخ، كما ليست هي « الصفة الأساسية للتاريخ الغربي »، بل هذا قانون، هذا منطق كل ما يجري (١٤٧، المجلد الثاني، ص: ٢٧٨). إن العدمية هي الصفة الجوهرية المقررة للوجود عامة وللوجود الإنساني خاصة. ويتصور هايدغر العدمية في مظاهر متنوعة، مثله كمثل نيتشه، في رباط لا ينفصم مع مراجعة جميع القيم وإرادة القوة والعودة الأبدية والإنسان المتفوق، لكنه خلافاً لسلفه « يعيد تفكير » هذه الفكرة، وهو على قناعة راسخة بها حتى النهاية، وبقدر أعظم من المنطق، على الطريقة « الكلاسيكية ». وقبل كل شيء، فالعدمية « حقيقة باتت



سائدة، وذلك لأن جميع أغراض الوجود السابقة تترنح بعد الآن». إن القيم السابقة تدهورت، والمثل العليا سقطت عن عروشها، والأصنام تحطمت. والوجود لا قيمة له، والتاريخ لا منظورات له. ونيته الذي أدرك هذه الحقيقة وعبر عنها في صيغة «مراجعة جميع القيم» لم يقطع الطريق حتى نهايتها، لأنه لم يغادر أرض الميتافيزياء، ولذا يطرح مسألة مراجعة جميع القيم الميتافيزيائية الموجودة حتى الوقت الراهن، وهي قيم وجود فقد قيمته بحد ذاته، فيما العدمية الكلاسيكية الكاملة هي «تحرير القيم الموجودة حتى الآن بالأحرى منها تحريراً من أجل مراجعة هذه القيم جميعاً». ولا يترتب على ذلك بالطبع أن نيتشه يقتصر على الاستعاضة عن القيم القديمة بقيم معدلة، بل فكره أعمق من ذلك، إذ هو يعني «تحويل طابع الحكم وتوجهه». ومثل هذه المراجعة تتصور عنده للمرة الأولى الوجود من حيث هو قيمة، بحيث لا بدّ للوجود من اتخاذ شكل جديد، وهذا الشكل الجديد هو «إرادة القوة» (١٤٧، المجلد الثاني، ص: ٣٤-٣٧).

وفكرة «إرادة القوة» خطوة جديدة في تطور الفلسفة الأوروبية بالرغم من احتفاظها بالفكر الفلسفي في حدود الميتافيزياء. ويقول هايدغر: «أما أن نيتشه يفهم الطابع الأساسي للوجود من حيث هو إرادة قوة، فليس ذلك اختراعاً أو نزوة لرجل خيالي ينحرف عن الطريق الرئيسية ليطارد وهماً. تلك تجربة المفكر الأساسية». إن الوجود بأسره إرادة قوة، هذه هي الكلمة الأخيرة للحكمة الميتافيزيائية. ومن هذا الاكتشاف العظيم للفلسفة السابقة ينشأ مبدأ تقدير جديد لا يقتصر على الاستعاضة عن القيم الموجودة حتى ذلك الحين بالسلطان على اعتباره قيمة أسمى، بل يقيم قبل الشيء السلطان من حيث هو القيمة الوحيدة التي تنشئ القيم. ذلك أنه إذا كان كل وجود إرادة قوة، «فلا قيمة وليس بقيمة إلا ما يشكل السلطان في جوهره». إن إرادة القوة من حيث هي مبدأ تقدير جديد لا تقبل بأي هدف خارج عن الوجود بأسره. «لكن بما أن كل وجود من حيث هو إرادة قوة، يعني من حيث هو طموح لا يكف عن التغلب على ذاته، يجب أن يكون «صيرورة» متواصلة، وأن هذه «الصيرورة» لا تستطيع قط أن تتقدم نحو «هدفها» خارج ذاتها، فلا هي تتقدم إلى الأمام ولا بصورة جانبية، بل بالأحرى تقع باستمرار في دائرة زيادة إرادة القوة

ولا ترجع إلا إليها، فإن الوجود بأسره، من حيث هو صيرورة تقابل السلطان، يجب أن يعود دائماً ومن جديد وأن يحمل في ذاته عنصراً ممثلاً»، يعني أن الوجود من حيث هو إرادة قوة هو في الوقت ذاته «العودة الأبدية» (١٤٧، المجلد الثاني، ص: ٣٧).

ومن بعد يندرنا هايدغر بأن نيتشه يستخدم «الكلمة المبتذلة» عن «الصيرورة» ليس بمعناها المؤلف و«الفظ» من حيث هي حركة متصلة إلى الأمام نحو هدف مجهول بل من حيث هي فوران مضطرب لغرائز حررت على حين غرة، بحيث تكتسب عمقاً مختلفاً، و«الظفر» لا يعني عنده إلا «ارتقاء» السلطان الذي يعود إلى ذاته باستمرار. وهكذا فالعودة الأبدية تدمر أي هدف يخرج عن الوجود بالذات أو يسمو عليه، وتنحى كل عنصر مثالي أو متسام، وبالتالي تنحى الله نفسه من حيث هو تجسيد للمتسامي قادم من العالم الآخر، من العالم فوق الحسي. ويستجر موت الله «الخلل» وتفكك النظام السابق (لا يحدد هايدغر «النظام» المقصود بصورة دقيقة، لكن يتضح من سياق حديثه أنه يتحدث عن العلاقات الاجتماعية الشخصية والإنسانية على الأقل). ذلك أنه مع موت الله وانخفاض الإيمان بالعالم فوق الحسي والعالم الآخر لا يبقى للإنسان إلا الأرض وحدها، فهو «مهجور»، ولا بدّ له أن يواجه مطلباً غير محدود وغير مشروط: «انطلاقاً من ذاته وبفضل ذاته وبذاته ينبغي له أن يخلق» علامات تميز جديدة «لا بدّ للوجود بأكمله في حضورها أن يؤدي إلى نظام جديد» (١٤٧، المجلد الثاني، ص: ٣٩). ولا يتورع المؤلف عن استعمال عبارة «النظام الجديد» التي لا يضعها بين أقواس صغيرة كما لو أنها صادرة عنه. وصحيح أننا لا نصادفها عند نيتشه، إلا أنها تثير عند الناس من الجيل الأكبر والمتوسط أفكاراً مقبلة. ألا تبغي إرادة هذا الفيلسوف المحترم من مدينة فرايبورغ الإقليمية «عودة الشيء نفسه» مرة أخرى، عودة «النظام الجديد» الذي صمق الإنسانية بصليبه المعقوف؟ لا شيء يبدد الريبة، لا الشعوذة العلمية ولا الأقنعة المتكلفة التي تشهرها اللغة.

ما «النظام الجديد» هايدغر؟ إنه سيطرة غير مشروطة للسلطان في حالته الخالصة على العالم من خلال الإنسان. لا من خلال الإنسانية التي تحيا من القيم

القديمة (قيم الخير والحقيقة والعدالة، الخ.) ولا من خلال «أي» إنسان. كيف إذن؟ يؤيد هايدغر من صميم قلبه محاولة نيتشه الرامية إلى «إنشاء طبيعة الإنسان من جديد»، وهي المحاولة المبدولة لدى مراجعة جميع القيم حيال الوجود من حيث هو إرادة قوة وعودة أبدية للشيء نفسه - غلط جديد للإنسان يجب أن يصبح، بعد موت الله، مقياس الإنسانية ومركزها ويستطيع أن «يلغ السيطرة غير المشروطة على العالم». إن العدمية الحازمة تتطلب تجاوز غلط الإنسان المعاصر، رفع الإنسان «فوق ذاته»؛ ويجب أن يكون إسنادها للإنسان المتفوق الذي هو «النوع الأسمى لإرادة القوة النقية بصورة مطلقة على اعتبارها القيمة الوحيدة»، والذي هو «معنى وهدف الوجود الأوحد، يعني الأرض» (١٤٧، المجلد الثاني، ص: ٣٩، ٤٠). ويمكن أن نقول منذ الآن إن هايدغر لا يشخص الإنسان المتفوق، بل ينجح في تقادي المفاهيم المبسطة التي تجعل منه بطلاً وحيداً أو شخصية عظيمة، الخ. إنه يتبع في تعريفاته للإنسان المتفوق، بكل دقة، ذلك الذي كان السباق إلى المناداة به. الإنسان المتفوق بالنسبة إليه صورة جماعية منمنمة. الإنسان الجماعي هو أولئك الذين يسودون ويأمرون ويصنعون القوانين، يعني أولئك الذين يقررون القيم العليا. وينادي هايدغر بنفسه نصيراً لنخبة فكرية، وهو يريد أن يكون شارعي القيم الجديدة قبل كل شيء «فلاسفة جدد»، المفكرون، الحكماء الذين يتوجهون بأنظارهم نحو نيتشه، ومن واجبهم، مثله، أن «يسلكوا جميع الدروب» التي سلكها (١٤٧، المجلد الأول، ص: ٣٧).

وتاريخ العدمية هو بعد التاريخ المجهول للوجود، وبالتالي تاريخ الفكر الأوروبي الغربي المدعو إلى الحث على معرفة طبيعة الوجود خطوة بخطوة. وقبل أن يرد هايدغر على السؤال عن معرفة المرحلة من تاريخ الوجود التي يوجد العالم الغربي فيها، «ما إذا كان منتصباً على قدميه أم مترنحاً أم سقط منذ الآن أرضاً» أم أنه يجهل تماماً حالته وينساق مع وجدان كاذب، ينصرف إلى إيضاح ماهية العدمية وأسبابها وأصولها مستعيناً بنيتشه. ومن المعروف أن نيتشه لا يريد أن يفسر «الخوافز السيكلوجية» للعدمية فحسب، بل أسبابها وعواقبها الاجتماعية أيضاً. لكن هايدغر يرفض من الوهلة الأولى مجرد فكرة العلاقة مع العوامل الاجتماعية الاقتصادية، والرغبة في «إيضاح الأمور» تغطي في واقع

الأمر الرغبة في تشويش المسألة على الطريقة الوجودية. إنه « يتصور » تاريخ الغرب على اعتباره تاريخ العدمية، والعدمية على اعتبارها تاريخ الفكر الأوروبي، هذا التاريخ الذي يرجعه إلى تعداد أخطاء الميتافيزياء التي كانت حق نيتشه عاجزة عن الاقتراب من « حقيقة » الوجود. وهكذا يفسر أزمة الفكر البورجوازي والإيديولوجية البورجوازية وعجز الفلسفة المعاصرة عن حل قضايا العصر الأساسية بانعدام الأفكار بخصوص الوجود لدى الفلسفة السابقة. ويُنسب مطلع الأزمة إلى سقراط، وتُبسّط هذه الأزمة بحيث تشمل كل الفكر الماضي والآتي، وتنصب بحيث هي قدر لا مرد له. فعند هايدغر أن تاريخ الفكر الأوروبي الغربي يبدأ بحقيقة نسيان الوجود. فبعد الاليلين تغيب مسألة الوجود عن نظر الفلسفة التي تركز كل اهتمامها على الكائن. وليس منشأ هذا النسيان خطيئة من جانب الفلاسفة، بل سببه الموضوعي طابع الوجود بالذات الذي يفتس فيما يبدو في مياه ستيكس. ومن وجهة النظر هذه، فالعدمية « تاريخ يبلغ الوجود بالذات » (١٥١، ص: ١٩٦-١٩٧، ١٩٩-٢٠٢، ٢٤٣-٢٤٤). إن قدر الإنسان هو أن الوجود (مثل الكائن) غامض لديه حتى الوقت الراهن (١٥٢، ص: ١٢).

وتستقيم العدمية في أن العالم الذي لا يمكن فهمه - الفكرة، الله، القانون الأخلاقي، سلطان العقل، سعادة الأكثرية، الثقافة، الحضارة، الخ - يبدد قواه الخلاقة بصورة سخيفة وبلا جدوى؛ وباختصار، فالعدمية لا يمكن التغلب عليها. ذلك أن العالم خاضع لفوضى العودة الأبدية. ولا يمكن في حال من الأحوال وصف العدمية على اعتبارها السقوط أو منطق الانحطاط، بل هي تفيض على هذا الإطار، فهي عملية مراجعة وإنشاء للقيم العليا تولد منها بصورة عفوية إمكانية الخط من هذه القيم بقدر ما تبدي طابعها الوهمي وامتناعها على الإدراك. وإنه لمن المستحيل مبدئياً أيضاً التغلغل إلى أعماق العدمية وتفسير لعب قواها الملازمة بصورة عقلانية: إنها « تدافع بصورة لا شعورية وبعناد ضد معرفة طبيعتها الباطنة » (١٤٧، المجلد الثاني، ص: ٤٢، ٢٧٨-٢٧٩).

ويشرح هايدغر قضية العدمية بالتشديد على « العدم » الذي يصبح، إلى جانب الوجود، إحدى المقولات الأساسية لفلسفته. وإن التحليل اللغوي

والمنطقي والتاريخي الفلسفي « للعدم » يلاً صفحات كثيرة من مؤلفاته . ولا يدخل في إطار غرضنا القيام بدراسة مفصلة لهذا التحليل ، وهي دراسة ذات أهمية مؤكدة من وجهة نظر دراسة الفلسفة البورجوازية المعاصرة عامة والوجودية خاصة ، لكنه من المحال تجاهل هذه القضية نظراً لأن تفسير « العدم » يمنح مفهوم « العدمية » معناه .

ويقول هايدغر إن العدمية ، كما يشير اسمها الى ذلك ، تعبير يقول إن « كل ما هو موجود عدم (nihi, das Nichts) ، وحسب المحتمل فلا يمكن لأي شيء أن تكون له قيمة إلا تبعاً لهذا العدم » ، يعني في ارتباط به . و« العدم » والعدمية ، بالرغم من فهمها من حيث هما « انحطاط للقيم » ، ليسا « بالضرورة في تفاعل أساسي مع فكرة القيم » . إن مفهوم « العدم » أعمق وأعرض جداً . فالعدم لا يخص الكائن وحده ، بل يخص الوجود أيضاً ، فهو « يفترض بصورة مسبقة الكائن في وجوده ، ولذا فهو مفهوم وجود وليس مفهوم قيمة » . ويترتب على ذلك أن المقصود في مفهوم العدمية ليس هو القيم أو مراجعة القيم القائمة ، الخ ، بقدر ما هو العدم من حيث هو « ماهية معارضة لكل كائن » . ولا يمكن أن نقول شيئاً عن العدم إلا أنه « كذا وكذا » ، وإنه بصفته هذه (بصفته العدم) « تابع للوجود » إنه « موجود » . إنه غير منفصل عن الوجود . ذلك أنه « اذا لم يكن العدم شيئاً اذا لم يكن العدم موجوداً ، فالكائن لا يمكن اذن أن يسقط في العدم ، والأشياء جميعاً تنحل فيه » . وبنتيجة ذلك لا يمكن أن تكون اذن « عملية لصيرورة العدم » ، فتزول قضية العدمية : إن العدمية تصبح وهماً (١٤٧ ، المجلد الثاني ، ص : ٤٩ ، ٥٢) .

ولذا يحاول هايدغر أن يلاً بأي ثمن كان فراغ العدم الذي يكلفه بوظيفة مصدر الوجود وماهيته . إن العدم سر عميق يمثل منطقة لم تستكشف تقع ما وراء الحياة والموت ، منطقة حيث يهرب المرء من عبث الحياة اليومية والحياة بالذات ، وحيث يبين الهدف الأخير للوجود والمعرفة . ويحاول هايدغر ، مثل هيغل ، أن يفسر العدم ليس من حيث هو انكار فحسب ، بل من حيث هو صيرورة . لكن العدم عنده لا يولد شيئاً في واقع الأمر ، وازدواجيته (خلفاً للعدم عند هيغل) تستقيم في أنه ، من جهة واحدة ، فراغ لا قرار له هو نتيجة

دمار، وأنه من جهة ثانية عنصر هدام. إن صيرورة هايدغر لا تخلق شيئاً، بل تكتفي بالتدمير، وتقود من خلال العدم الى الفناء التام (Nichtung) الذي يشكل المعنى السري «للمعملية» التاريخية. لا يمكن للمرء أن يتجاوز حدود عبث الوجود الا بانغماسه في العدم، ولا بدّ له في سبيل التغلب على العدم، وبذلك كسب الحرية، من أن يعرف كيف يواجه مأسوية الفناء التام (Nichtung) (١٥٢، ص: ٢٦ - ٩٢٧، ٢٩، ٣٤). إن العجز عن طرح مسألة ماهية العدم في كل سعتها هو في الممارسة خطيئة ذات أهمية أولية وقعت فيها الفلسفة السابقة، وهي خطيئة سدت عليها الوصول الى معنى (أو بصورة أدق لامعنى) الوجود (١٤٧، المجلد الثاني، ص: ٥٤). وعقيدة نيتشه عن العدمية هي التي تفتح للمرة الأولى آفاقاً واسعة عن هذه القضية.

وليس نيتشه قادراً بعد على تفكير ماهية العدم، لكنه «كان واعياً للعدمية التي استشعرها لأن فكره بالذات كان عديمياً». وصحيح أنه عاجز عن معرفة المضمون المستتر خلف العدمية نظراً لأنه يحاول فهمها إنطلاقاً من فكرة القيمة بالذات، يعني أنه ينظر إليها من وجهة نظر «ميتافيزيائية» (١٤٧، المجلد الثاني، ص: ٥٤، ٥٥). وعلى أي حال، فقد تحقق الشيء الأساسي: لقد طرحت القضية وأقيمت المعالم على طريق الاقتراب منها.

ويبدأ هايدغر بمحاولة تفسير أسباب العدمية، فيطرح الأسئلة باسمه الخاص ويحجب عنها باسمه وباسم نيتشه معاً، وغالباً ما يقلب السبب والنتيجة، والماهية والظاهرة. وهو يؤكد أنه لا يكفي في سبيل فهم ظهور العدمية وماهيتها أن نعرف العوامل الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والعلمية والتقنية، سواء بصورة منعزلة أو في مجموعها، بل لا يمكننا أن ندرك العدمية ونفهمها إلا إنطلاقاً من ذاتها ومن منطق حركتها الخاصة (١٥١، ص: ٢٤٥). إن قواها الحركة الفعلية التي تجر الرأسمالية على منحدر اللاوجود تظل في الكواليس، فيما على المسرح يجري لعب للأقنعة التي نستطيع أن نخمن وراءها بصورة غامضة وتقريبية جداً شخصيات مسرحية تاريخية. وان التباس النزاعات التاريخية الفعلية لأوضح أيضاً في هذه المسرحية منه في ميثولوجيا مؤلف زرادشت.

وعلى غرار نيتشه، يعتبر هايدغر العدمية قبل كل شيء من حيث هي

« حالة سيكولوجية ». فالعدمية تظهر أولاً حين « ينشأ الشعور بقيمة لا تقدر للعالم »، وبصورة أدق أيضاً لدى البحث عن معنى لجميع الأشياء الحادثة، وللموجود المشخص من حيث هو كائن، وهو كما يعرف هايدغر لا معنى له. والمعنى يمثل ما تمثله القيمة، أو الهدف. وهذه المفاهيم تولد من هجمات سيكولوجية أو ارادوية، فهي أنماط للارادة ولا شيء أكثر من ذلك. إن الارادة الانسانية في حاجة الى هدف، وهي لا تستطيع الاستغناء عن الترجي في شيء ما، عن التوق الى شيء ما، وتفضل الترجي في العدم على عدم الترجي البتة. ذلك انه لا وجود للارادة إلا من حيث هي ارادة قوة، أو ارادة الارادة، من حيث هي ارادة البقاء في العالي ومعرفة اصدار الأوامر. ولذا فهي لا تخشى العدم، بل تخشى عدم الارادة (das Nichtwollen)، يعني فناء ماهيتها الخاصة. والخوف من فراغ الارادة هو « الحقيقة الأساسية للارادة الانسانية »، ومن هذه « الحقيقة الأساسية » تنشأ حقيقة أن الارادة تفصل أن تكون ارادة العدم على انعدام الارادة (١٤٧، المجلد الثاني، ص: ٦٤ - ٦٥). ويتيح « المعنى » و« الهدف » إعطاء الارادة إمكانية أن تكون ارادة. وعلى أي حال، فلا وجود للأهداف والأغراض غير المشروطة، والا تم بلوغها في سياق التاريخ البشري. إن جميع جهود الانسانية ومطامعها، « كل الوجود في طريق الحياة » (das Unterwegssein des Lebens)، كل « التقدم » وكل الصيرورة قد كانت عقيمة حتى الآن ولم تسمح ببلوغ أية أهداف غير مشروطة. إن الانتظار يخبب الآمال، والآمال تظل بلا جدوى. وتستيقظ شكوك في وجدان البشر: أليست المساعي والطموحات الى هدف للصيرورة، الى معنى للكائن، الى قيم للموجود بلا جدوى جميعاً؟ أليست هي خطيئة؟ وهكذا - فان ما تسمى القيم تترنح، « تنهار »، تفقد طابعها المطلق الذي هو هدف الحركة التاريخية ومعناها، وتصبح هشة ووهمية.

والعدمية من حيث هي « حالة سيكولوجية »، « احساس » بانهار الكائن برمته، تظهر ثانياً حين تنفكك قيم كان يبدو أنها تحققت، وتحل وحدة الكائن وشموليته، وهذا ما يترافق بنقصان ايمان الانسان بقيمته الخاصة. (ان الكمال والوحدة والشمولية متصورة لدى هايدغر على اعتبارها أشكالاً للتنظيم

الاجتماعي تتبلور فيها الصفات المميزة للانسان من حيث هو كائن اجتماعي، وفي رأي هايدغر أنه ليس كذلك؛ على اعتبارها أشكالاً تاريخية لضياح الفرد الانساني). بيد أن التأكيد الذاتي للانسان من حيث هو قيمة عليا ممتنع من جديد، «غير فعال». فلا بدّ في سبيل ضمان «القيمة الخاصة» للانسان أن يقام فوق هذا العالم «غير الفعال» والظاهر والوهمي «عالم فعال»، ثابت ومستقر ومثالي، عالم آخر لا يتعرض لأي تبدل أو اضطراب أو خيبة (١٤٧، المجلد الثاني، ص: ٩٦ - ٦٨). وهذا العالم تعبر الانسانية عنه في الدين والميتافيزياء.

ومن هنا، من تأكيد «العالم الفعال» على اعتباره عالماً في ذاته ينشأ السبب الثالث للعدمية: يبدأ الانسان أخيراً في تخمين أن هذا العالم «الفعال» أو المتسامي، لم يشيد من أجل «حاجات سيكولوجية»: فالعالم الآخر يجب أن يوجد لهذا السبب الوحيد، ألا وهو أن يجعل هذا العالم الأرضي محتملاً بالنسبة الى الانسان ومقبولاً منه. وتصبح العدمية الآن اللاايمان «الجازم» بأي عالم فوق حسي وميتافيزيائي مها يكن، اللاايمان بالانسان الذي يحيا من معتقدات فوق حسية وميتافيزيائية ووهمية (١٤٧، المجلد الثاني، ص: ٦٨ - ٦٩). وتدخل العدمية من جراء ذلك في مرحلة جديدة وأخيرة: ان العالم، الكائن بأسره، ينكشف أمام الفكر الذي تخلص من مستبقات الفلسفة السابقة، في أبعاده الفعلية، مجرداً عن المعنى، وعن الهدف، من حيث هو تيار للصيرورة، من حيث هو ارادة قوة.

ان أسباب العدمية الثلاثة التي عددناها لتونا تشكل في الوقت نفسه أشكالها الثلاثة المتواجدة التي تكون رابطتها الباطنية حركة خصوصية تدعى التاريخ (١٤٧، المجلد الثاني، ص: ٦٩ - ٧٠).

وحين يواصل هايدغر عرض هذه الأطروحة يعتبر نفسه ملزماً بتصحيح وتكميل نيته الذي يتصور العدمية من حيث هي «حالة متوسطة» ومن حيث هي «تاريخ القرنين الأخيرين» فقط. ان تدهور القيم الموجودة حتى الآن ومراجعتها لا يشكلان بداية ولا نهاية هذه الظاهرة الخاصة بانشاء القيم والقضاء عليها. إن إنشاء القيم (وليس القضاء عليها فحسب) ظاهرة عدمية تقررها ضرورة إعطاء العالم معنى لا يرجعه الى مجرد التغلغل في «العالم الآخر». يجب على



العالم أن يساعد الانسان وأن يقابله، هو الذي يطور ماهيته انطلاقاً مما لديه من افراط في القيم. ويكتفي نيتشه، إذا جاز التعبير، بحل قضية متوسطة: انه لا يسر الحالات « المتوسطة »، فيما العدمية المكتملة قضاء على القيم في واقع الأمر ووعي حقيقة ان العالم والكائن والموجود لا تملك أية قيمة. ان التأكيد النيتشوي للوائح القيم الجديدة، رغم خصب جهوده، لا يحطم اطار الفلسفة السابقة، بل هو ميتافيزياء لارادة القوة. ذلك أن « ارادة القوة هي ذات وموضوع الميتافيزياء التي تسودها فكرة القيمة » (١٤٧، المجلد الثاني، ص: ٨١، ٩١).

والتشاؤم هو الشكل الأولي للعدمية، وهو ظاهرة لا يفض هايدغر (مثله كمثل سلفه في الفلسفة) النظر عنها. ذلك مستحيل بكل بساطة لأن الرأسالية المعاصرة تختنق في انعدام المنظورات؛ فإذا تدهورت القيم « العليا » التي يعتمد عليها المجتمع البورجوازي واذا حدث الوعي المذهب بأن هذا المجتمع لا يقابل ولن يقابل أبداً الأفكار المكونة عنه، فمن البدهي أن يولد وينتشر لدى الرأي العام الانطباع بأن الانسانية تسير نحو انحطاطها، وبأن هذا العالم هو أسوأ العوالم، وبأن الحياة في هذا العالم الأسوأ لا تستأهل أن تعاش وأن يعاد تأكيدها في الأجيال القادمة. ويجاول هايدغر الخروج من مأزق التشاؤم هذا بواسطة فعالية قصوى، اشراقية. انه يقسم التشاؤم الى نوعين: « تشاؤم الضعف » و« تشاؤم القوة ». والتشاؤم الأول يشاهد في كل مكان السقوط، وقوى الوجود المظلمة، ويعرف مسبقاً متى وكيف سوف يتم هذا السقوط. أما المتشاؤون من المرتبة « العليا » فلا ينساقون مع الخطأ من جراء الجانب القاتم من الوجود، بل ينظرون بشجاعة الى الخطر الذي يهدد الوجود، ويرفضون ما يقنعه، وتتملكهم الحمية في « معرفة الشروط التي تتيح فهم الأشياء بالرغم من كل شيء، وفي إجبار الأحداث على الرجوع القهقري، وفي منع المنعطف غير المنشود للتاريخ (١٤٧، المجلد الثاني، ص: ٩٣، ٢٧٩، ٢٨٠). ولقد كان لمثل هذا التقسيم معنى عند نيتشه: كان يستطيع أن يعتمد على « القضاء » على التشاؤم (على الأقل في شكله الأول) بواسطة العدوانية الفلسفية «لمراجعة جميع القيم»، لكن هذا الأمل لم يتحقق، وبقي « بطولة من التفاني الخالص في موقع مهجور ». كيف التغلب على التشاؤم اذا انتزع من العالم بصفته هذه، عالم الطبيعة والعلاقات الانسانية،

قيمته وجماله، إذا أنكر على التاريخ البشري أي هدف أو معنى أو إنجاز، إذا أرجع الوجود الى العدم؟ ببطولة «الوجود في سبيل الموت»؟ من المؤكد أن «الوجود في سبيل الموت» ليس فكرة بائسة، بل هي تكشف في ذاتها عن الفعالية المغوية للتضحية بالذات، وعن التأمل المرضي للموت على غرار كليست، وعن الحساسية الهمجية لطاقة الدمار. وإن في وسعها أن تخدم، في بعض الأوضاع، كبديل روحاني في سبيل تكوين سيكولوجية أناس متعصبين حتى الموت، مستعدين في نشوة الظلم إلى اللجوء للتضحية بأنفسهم باسم «النظام الجديد للوجود» الذي يفوي هايدغر الإنسانية به.

ومفروغ منه أنه يحسب أنه يفكر بذلك من حيث هو عدمي حازم، جذري يقبل بالحدود القصوى، «ذلك الذي يكمل ثورة العدمية». ويعرف الجميع أن هذه الجذرية موجهة ضد الاشتراكية وضد نظرية الشيوعية العلمية، وهو مالا يستثنى هايدغر منه. فهو حين يعدل الفكرة النيتشوية عن عدمية «مكتملة» و«ناقصة» يتناولها علناً كسلاح في نضاله ضد الاشتراكية والاتحاد السوفييتي الذي يشكل القوة الدولية الحاسمة لهذه الاشتراكية. إن العدمية المنفعلة والناقصة تكتفي بأن تكون. وصحيح أنها تنكر أهمية القيم المتسامية السابقة، لكنها تقيم مكانها مثلاً علياً ميتافيزيائية جديدة بواسطة «عقيدة العالم المنغور بالخيرات» التي تشكل الاشتراكية، في رأي هايدغر، مثلاً لامتاعاً عليها، وهي العقيدة التي تحل مكان المثل الأعلى للتسوية الذي نادى المسيحية به في أوائلها حين بشرت بالمساواة الشيوعية، الخ. ويولد هذا التهجين أوهاماً جديدة تعقبها في سياق الحياة اليومية خيبات جديدة وأشكال جديدة للضياع تلقي الإنسان في مأزق التشاؤم وتغطي في استحياء منظور العدم. أما العدمية الكاملة، الشاملة، فتجد إرضاءها في ذاتها، وتسير نحو «تعريف الحقيقة في ماهيتها» من حيث هي «شكل لارادة القوة ومن حيث هي قيمة من مرتبة محددة». وهي في زهوها لا تتوقف عند انكار الحياة التام، وتمنح ما يجب أن يخدم الرغبة في نهايته، وبذلك تعبر عن «المثل الأعلى لقوة الفكر الأسمى». إنها تؤكد العدم بصورة فاعلة، مدركة أن كل عصيان ضد «منطق الوجود» لا يمكن أن يؤول إلا إلى الكارثة. وهكذا فإن هايدغر «يقبل الحدود القصوى»

في تفكيره العدمي، بيد ان هذه الحدود القصوى تتخذ توجهاً مناوئاً للشيوعية ومناوئاً للاتحاد السوفياتي، الأمر الذي يضعه أحياناً في موقف مضحك. ومثال ذلك أنه يصنف في عداد «التظاهرات» العقيمة ضد العدم لا الماركسية وحدها، مع فلسفتها التي يزعم أن العدمية تعارضها بفعالية بآراء واقعية عن الواقع، بل حتى اطلاق الاتحاد السوفييتي (وليس الولايات المتحدة الأميركية) لمراكب كونية (١٤٧، المجلد الثاني، ص: ٩٤، ٩٥، ٢٧٨، ٢٨٠، ٢٨١). ولا تليق هذه الطريقة بفيلسوف يحترم نفسه، لكن المنطق الموضوعي للصراع الايديولوجي الذي يليها، وهو صراع ايديولوجي لا يمكن أن تفلت منه حتى العدمية المتطرفة، «الاشراقية»، التي لا تقبل بأي شيء فوقها ولا تعترف بأي مقياس خارج عنها.

وكان نيتشه يتصور العدمية مرضاً يصيب عضوية اجتماعية «سليمة»، مشكلة ارستقراطياً، وفي رأيه أن عامل هذا المرض هو الحمى الراضة لنزعة المساواة، هذه الحمى الراضة التي تنمو بصورة كامنة في البيئة الدافئة والمجهزة لحبة القريب المسيحية قبل أن تنقض بصورة قاتلة على مجتمع «سليم» تفجره على صدى صرخات «الحرية! المساواة! الاخاء!». ويحس المرء في هذا التشخيص، وكذلك في وصف المرض، حوافز اجتماعية بالرغم من أن الوضع الاجتماعي مشتق من «الحالة السيكولوجية». أما هايدغر فيضع في وصفه العنصر الاجتماعي بكامله بين الأسطر. ان الخصائص تتبدل بكاملها. فليست العدمية بعد الآن داء مزمن، بل حالة عادية «طبيعية» للانسانية الأوروبية، القانون الأساسي لتاريخ الغرب. وان أسبابها لتكمن في صفات الوجود بالذات ومعرفة الانسان، في عجز العقل البشري مبدئياً عن ايضاح ومعرفة دروب الوجود الشائكة. والوصف الذي يقدمه هايدغر عن العدمية هو قبل كل شيء نقد لامكانات العقل البشري، وهو نقد منحاز بحيث ييسط العجز المعرفي الذي يعاني منه نظامه الاجتماعي الخاص وشرور الفلسفة البورجوازية المعاصرة لتشمل الفلسفة كلها والفكر الانساني كله.

إن العدمية «حط» للقيم التي وجدت حتى الوقت الراهن، وتدهور القيم انحطاط للحقيقة السابقة عن الكائن بأكمله بصفته هذه». وسبب العدمية هو

العقل الذي ينشئ، من خلال متطلبات القواعد الأخلاقية، المثل العليا عن الحقيقة والخير. وكل مراجعة للقيم لم تكن حتى الوقت الراهن سوى « إعادة تفكير (das Um - Denken) للكائن بصفته هذه وفقاً لمبدأ القيمة ». وهذا يتعلق بالميثافيزياء بكاملها، بما فيها نيتشه الذي عثر على المبدأ « الكلاسيكي الكامل » للمراجعة على أساس ارادة القوة، والذي قدم العدمية من حيث هي القضية الحاسمة لتوضيح ماضي الغرب التاريخي وحاضره ومستقبله فلسفياً. وبهذا المعنى، كما يلخص هايدغر، فإن « العدمية هي في الوقت نفسه اسم للماهية التاريخية للميثافيزياء، وذلك نظراً لأن الحقيقة عن الكائن بأسره بصفته هذه تؤول الى ميثافيزياء ارادة القوة ولأن تاريخ الميثافيزياء يؤول الى ارادة القوة » (١٤٧، المجلد الثاني، ص: ٢٨٢). ولا يجوز أن يغيب عن نظرنا أن الميثافيزياء ليست بالنسبة الى هايدغر مجرد طريقة للتفكير، بل هي نمط وجود الانسانية المحدد بهذه الطريقة في عصر معين يغطي في واقع الأمر تاريخ الغرب بأكمله منذ اليونان ما بعد سقراط حتى الوقت الحالي، وهو نمط للوجود يحدد علاقات الانسان مع العالم المحيط، عالم الأشياء، مع الكائن بأكمله بصفته هذه، حيث الواقع يظهر من حيث هو شيء مادي، من حيث هو موضوع بالنسبة الى الذات. ان الميثافيزياء تتوجه الى الكائن، وتفكر في وجود الكائن دون أن ترى فارقاً بينها ودون أن تطرح مسألة ماهية الوجود بالذات.

تحرف الميثافيزياء الانسان عن هدفه الأساسي، عن مصيره. هي تعطيه دور خالق الواقع المادي، وهو أمر بالغ الأهمية بحذ ذاته، لكن لا يشير الى أنه ينبغي له أن يصبح قبل كل شيء خالق الوجود. فالميثافيزياء تنسى الوجود. ويؤكد هايدغر على أحد المكتسبات الرئيسية للفكر الفلسفي السابق، المصاغ من قبل الفلسفة الكلاسيكية الألمانية، ألا وهو أن الانسان بوصفه ذاتاً، مبدأ فاعلاً، يخلق هو نفسه عالمه الخاص، ومن خلال هذا الموقف الخلاق حيال الواقع يخلق ذاته. وهو ينعت مثل هذا الموقف حيال العالم بالموقف الذاتي، وفضلاً عن ذلك يحشر المادية الجدلية في إطار الطريقة الميثافيزيائية الذاتية. ومن المفروغ منه أن هايدغر لا يستطيع إمتناعاً عن نقد فلسفة الماركسية التي يرى فيها بوضوح خصمه النظري الأشد خطورة، ويعلن ما يلي: « ينبغي التحرر من التصورات الساذجة

للمادية ومن كشفها ذات المرتبة الواطئة. إن ماهية المادية لا تستقيم في تقرير أن الأشياء جميعاً مادة، بل بالأحرى في موقف ميتافيزيائي ينص على أن كل ما هو كائن يصبح مادة للعمل».

ولنلاحظ دون الدخول في تفاصيل هذا النقد أن هايدغر نفسه لا يقترح شيئاً في تأويله للماركسية سوى افقار مضمونها وتشويهه: فحين يجتث المادية من الماركسية يحاول أن يرجع الفلسفة الماركسية الى مادية اقتصادية ترى ميتافيزيائياً محركات التاريخ في لعب العوامل الاقتصادية. ولا يستطيع في الوقت ذاته السكوت عن الطابع الراسخ لنظرية التطور التاريخي المؤسسة على تحليل هذه العوامل حيث ينكشف سر الضياع. ويعترف هايدغر قائلاً: «حين فهم ماركس الضياع تغفل في بعد جوهري للتاريخ. وهذا هو السبب في أن التفهم الماركسي للتاريخ تجاوز جميع التصورات التاريخية الأخرى... فلا الظواهرية ولا المادية تدخلان هذا البعد الذي يتيح وحده حواراً خصباً مع الماركسية» (١٥٣، ص: ٨٧ - ٨٨). وفي رأيه أن تصور ماركس التاريخي، مثله كمثّل تعاليمه بأكملها، لا يمكن تجاوزها إلا بالاصغاء الى صوت الوجود. فحين يعيد هايدغر اكتشاف الوجود ويخرجه من النسيان يعلن حقيقة «مميزة للوجود بالذات».

وحين يستخلص هايدغر ميتافيزيائياً الكائن من ذاتية العلاقات «الذات - الموضوع» يفصل الانسان عن الوجود ويشوه ماهية الانسان التي يجب أن تنسب ليس الى الكائن بل الى الوجود. ويترتب على ذلك الهدف المفهوم جيداً والمطروح للمرة الأولى، هدف «تجاوز» الانسان الحالي الذي فقد بفضل الميتافيزياء ماهية «الحقيقة»، وهو التجاوز الذي يتحقق بفضل الانسان المتفوق الذي يسجل مطلع عصر جديد في تاريخ الانسانية. ويقول هايدغر: «الانسان المتفوق انكار غير مشروط في الارادة لماهية الانسان كما مثلت حتى الوقت الراهن. فالانسان يفهم، في حدود الميتافيزياء، من حيث هو حيوان عاقل. وينكر الانسان المتفوق، بالضبط، هذه الماهية للانسان الذي يشكل العقل طابعه الحاسم. لكن هذا الانكار ميتافيزيائي بعد عند نيتشه: فالعقل يقصى من حيث هو «السبب والمقياس الرئيسي لاقامة القيم»، لكن التفكير بصفته هذه يحتفظ

به في عداد وظائفه و« يوضع في خدمة الحيوانية » (١٤٧، المجلد الثاني، ص: ٢٩٣ - ٢٩٤).

ويلطف هايدغر بقوة نيتشه المقصودة باقتراح تأويل أرهف لكلمة « حيوانية » التي لا يقصد منها الفرائز بل الجسد، وهي تعني الوحدة المرموقة للبنية الجسدية تحت سيطرة الظواهر والأهواء التي « تريد الحياة بالذات ». وهذا هو السبب في مثولها في شكل ارادة القوة، ونظراً لأن إرادة القوة تعبر عن « الطابع الأساسي لكل ما هو كائن » فقد كانت « الحيوانية السبابة الى تحديد الانسان من حيث هو كائن حقاً وفعلاً ». وأما العقل فيوضع في مكانه هو الآخر وينتقل الى خدمة الجسد، خدمة ارادة القوة (١٤٧، المجلد الثاني، ص: ٢٩٤).

وفن دراسة النصوص، مع الأبحاث اللغوية المرفهة، يتيح لهايدغر أن يخلص ارادة القوة من كل ما يمكن أن يذكر بوظائفها الاجتماعية السياسية. وتمثل ارادة القوة حالياً تحت قناعها الميتافيزيائي من حيث هي « تشريع ذاتي خالص »، « حكم السلطة ». من حيث هي « أمر صادر الى الكائن »، وأخيراً من حيث هي « ذاتية مكتملة » تقرر ضرورة الانسان المتفوق وتفسر ماهيته. ويتخلص الانسان المتفوق أيضاً من ثوبه السياسي « القدر » ويرتدي حلة ميتافيزيائية زاهرة، وتمنحه « الذاتية غير المشروطة لارادة القوة » « الحق غير المحدود في تنمية ماهيته الخاصة بصورة استثنائية » والحق « في الارتقاء بماهيته الخاصة فوق ذاته ». والانسان؟ ماذا يجري له في هذا الوصف؟ من هو؟ لا بدّ لهذا السؤال، بالطريقة التي يطرح بها، أن يأخذ بعين الاعتبار الانسان في ومع علاقته مع الكائن بأسره وأن يضع كليهما موضع الشك. « ان الانسان المعاصر، في ماهيته الميتافيزيائية من حيث هو عاقبة ضرورية لعدمية لم يتم تجاوزها، هو الانسان « الأخير »، الانسان الذي فقد مركز ثقله، الذي انتزعت شخصيته و« انتزعت انسانيته » من جراء العلاقة بين الموضوع والذات حيال العالم الخارجي. إن من واجبه اما أن « يقفز فوق ذاته »، وإما أن يواصل الانحطاط. وما لم يرتفع نحو الانسان المتفوق لن يكون في مقدوره أن « يرى الوجود ». ان « الذاتية الكاملة لارادة القوة » يجب أن تخرج من أعماقها ماهيتها الخاصة التي يجب بذلك أن تتجاوزها، وأن تضعها في الانسان المتفوق (١٤٧، المجلد الأول، ص: ٣٦٤؛

المجلد الثاني، ص: ٣٠٣). ومن الواضح أنه ليس ثمة سبيل آخر نحو «التأكيد الذاتي» لماهية الانسان، والمعرفة، وتحقيق حقيقة الوجود.

وهكذا فالانسان، بصورة متفقة مع قانون «التأكيد الذاتي للماهية» التي تسمى دائماً الى الارتقاء نحو ذاتها، يجب أن يتجاوز ذاته في الانسان المتفوق، ولما يتخلص الانسان المتفوق من كل «اجتماعية»، فهو لا يعني مطلقاً «الزيادة البائسة» لما تتصف به أعمال العنف وفقاً لطابع الانسان كما هو موجود حتى الوقت الراهن؛ «فأرادة القوة عنده لا تملك شيئاً مشتركاً مع السلطة السياسية، مع سلطان الدولة المركز في ميتافيزيائه البارعة. وصحيح انه يوجد في هذا التعريف حجر زاوية بالغ الأهمية يفضل هايدغر غض النظر عنه: نمط الانسان «الأعلى». كيف نفسر في هذه الحال قضية انتقاء وتنشئة عرق من البشر «الأعلى» وهي القضية المعروضة بسخاء وحرارة في مؤلفات نيتشه بأسرها؟ يصعب ردها الى الصعيد الميتافيزيائي، لكن يسهل ارجاعها هي الأخرى الى «أسلوب رفيع» للفكر، حيث يكفي في سبيل تبسيط ماهية الأشياء بصورة آلية أن نؤل قضية انتقاء عرق من البشر «الأعلى» على اعتبارها اتجاهًا خاصاً بالميتافيزياء. ويعزى هذا الى «البساطة الأصلية» لأرادة القوة التي «تضع مسبقاً في تبعيتها بنية جميع الأشياء وتربية الجنس البشري... وتصف كيف ينبغي السلوك»، وكذلك الى ميل لتفسير ارادة القوة التي هي الحياة بالذات تفسيراً بيولوجياً. أجل، ان نيتشه يصف النمط الأعلى للانسان «بالحيوان الكاسر الأشقر». لكن السبب في ذلك أنه ينطلق من الجسد، من الطبيعة، انه يفهم «تأنيس» الانسان من خلال الانسان المتفوق على اعتباره تأنيساً مقلوباً (die Umkehrte Vernenschlichung)، على اعتباره تخليصاً للإنسان من «محياء الانساني» الحالي، على اعتباره «قلباً لأولية العقل ولأولية الجسد». «لماذا لا تستطيع الميتافيزياء أن تفكر بيولوجياً؟» (١٤٧، المجلد الأول، ص: ٧٢، ٢٤١، ٢٥٧؛ المجلد الثاني، ص: ٣٠٧، ٣٠٨). ويريد هايدغر بهذا السؤال البلاغي أن يحذف كل اعتراض ممكن. فالتفكير بيولوجياً لا يعني بعد التفكير بمقولات سياسية.

وهو لا يبدي «انفتاحاً» لاكتشاف الأصول الاجتماعية والعواقب السياسية

للفلسفة النيتشوية أو «عزماً» عليه، الأمر الذي يسهل له مهمة إخفاء اتجاه تصويره الخاص عن العالم. ومهما يكن من شيء، فانه من الحال تجنب هذا «الكشف». إن المسائل الأبدية تشوش وتلهي، لكن لا تنقذ. انه يدرك أن فلسفة نيتشه فلسفة للفعل، وفعالية نظرية وعملية، وتأثير فكري ومعنوي، وأن صاحبها يملك الموهبة التي لا مراء فيها في اكتشاف الفكرة الفعالة وصياغتها. ولا بدّ لهايدغر، في هذه النقطة، من الدخول بطريقة ما في النزاع الشهير جداً بين المثالية والمادية ومن اتخاذ موقف في هذه المناقشة. إن الأفكار هي العنصر الأشد باطنية «للقوة الباطنة». والفكرة، الفكرة على وجه الدقة (وليس «البيئة» و«المجتمع») هي التي تقرر الانسان وتعينه لكذا غذاء وكذا مكان، وكذا جو وكذا مجتمع. «الفكرة تقرر ما إذا كان الانسان يقبل هذه الظروف بالضبط ويحتفظ بها أم يختار سواها، وكيف يؤل الظروف التي اختارها. وحقيقة أن القرار يتخذ في الأغلب في غياب الفكرة لا تشهد ضد سيطرة الفكرة بل في مصلحتها. البيئة لا تفسر شيئاً بحد ذاتها، فلا وجود لبيئة في ذاتها» (١٤٧، المجلد الأول، ص: ٧٣). هذا واضح لا لبس فيه، لكن يجب ألا يغيب عن بالنا أن هايدغر لا يعرض أحياناً عن إشغال مركز يستهوي «فوق المعترك».

ولا يتوانى عن دعم نضال نيتشه ضد التقدم الذي أصبح، حسب تعبيره، «شبه ديانة للدول والشعوب المتحضرة»، ففكرة العودة الأبدية هي الانعكاس النظري لهذا النضال. ويوحى هايدغر في أكثر من مناسبة بأن المعنى الذي يضعه نيتشه في فكرة العودة الأبدية ليس واضحاً، وأنه «لا يترتب شيء عليه». بيد أنه يستشعر بوضوح ما تتحلّى به هذه الصيغة من بناء ثابت وما ينجم عنها من قدرية حب القدر ويقبل بها بعد أن يعالجها بالطبع على طريقته الخاصة. إن ارادة العودة الأبدية تنقذ الانسان من «قرف الزمان» (يعني من دون ريب من «الثورة» على الزمان حيث تجري مأساة الوجود). ان حالة الكائن (das Ursein des Seiendes) البدائية هي الارادة من حيث هي رغبة منكرورة أبدأً في العودة الأبدية لنفس الشيء الواحد التي هي «الظفر الأسمى لميتافيزياء الارادة»، هذه الارادة التي تريد بصورة أزلية «رغبتها الخاصة». ويتوق



هايدغر الى هذه العودة الأبدية التي تدور عجلتها في مكانها أبداً. ويبدو أن ماهية التقنية المعاصرة تبرهن باستمرار على صواب هذه الفكرة. إن الفكرة تستمر في العمل، وهي مركز الثقل الذي تقتقر اليه الانسانية المعاصرة (١٥٠، ص: ١٩، ٤٣، ٤٦ - ٤٧؛ ١٤٧، المجلد الأول، ص: ٢٧٤).

ويتناول هايدغر أيضاً صوفية ارادة القوة في شكلها المعدل وليس فيما يبدو من أجل قيمتها الانطولوجية الأساسية. وفي هذا التأويل تبدو ارادة القوة الميتافيزائية قبل كل شيء من حيث هي غط للفعل، من حيث هي ارادة في أن تريد ذاتها، هي «أمر»، ارادة «تأمر»، ارادة تقول: «ليكن!». ووجودها «وجود يأمر». وليس غرض هذا الأمر شيئاً فوق حسي، متسامياً، بل هو أرضاً. ارادة القوة وسيلة للنضال من أجل السيطرة على الأرض (١٥١، ص: ٢١٥ - ٢١٧؛ ١٤٧، المجلد الثاني، ص: ٣٠٨). وهذا ما لا يفسر الماهية الميتافيزائية لارادة القوة بقدر ما يفسر أهميتها السياسية في الصراعات الطبقية في أيامنا الراهنة.

ونستطيع أن نجد براهين أكثر مباشرة أيضاً على هذه الموضوعة، فهايدغر ينشئ أيضاً فارقاً نوعياً بين ارادة قوة المختارين، الأنماط البشرية (من عروق وشعوب) «العليا» وارادة قوة الناس الذين من مرتبة «أدنى» (الطبقات المضطهدة). لكنه يتصرف بطريقة «أعظم مرونة» من سلفه، فيترك للطبقات الاجتماعية «الدنيا» «الميدان حراً» لسط ارادة قوتها، كل طبقة على مستواها الاجتماعي، مع إمكانية التنضد العمودي فضلاً عن ذلك. انه يفكر كما يلي على وجه التقريب: إذا امرؤ في مرتبة الخادم لا يستطيع أن يحتل مكان سيده، فانه يحتفظ من جهة واحدة بمنظور أن يكون سيداً لا مريضاً آخر يجعله في خدمته ويرتفع فوقه، كما يستطيع من جهة ثانية أن يتعزى بقوله ان سيده لا يعدو كونه خادماً لسيد آخر أرفع مكانة منه، وبذلك فليس البشر جميعاً، وكذلك الطبقات الاجتماعية المختلفة، سوى درجات من نفس السلم التراتبي. إن الارادة هي دائماً الرغبة في أن يكون المرء سيداً (Wollen ist Herr - Sein - wollen). ولا تنكر هذه الارادة نظرياً على أي كان، فليس محظوراً على الخادم، وفقاً لهذا الحق الصوري، أن يتخلص (في إطار التراتب القائم بالطبع) من وضعه المضطهد

وأن يرتفع فوق انسان آخر. والأكثر من ذلك أن وهم المخرج يؤكد هنا: إن الخادم بصفته هذه، وكل رعية خاضع، يحتفظان بالرغبة في أن يكون امرؤ ما دونها بحيث يستطيعان اصدار الأوامر اليه. وهكذا يمكن وصف وجود الخادم (das Knecht - Sein) من حيث هو الرغبة في الارتقاء الى وجود السيد (ein Herr - Wollen) (١٥١، ص: ٢١٦). هذا الوجود «على درجات»، أليس هو الانعكاس السياسي للبنية التراتبية للمجتمع الاقطاعي، أو ربما اذا أسقطنا الأحلام الرومانسية النموذج النظري للنظام النازي لسيطرة الفوهرر؟ وصحيح أن مثل هذه المحاكمات تتعلق بأزمان قديمة، لكن هايدغر يستأنفها حرفياً في جميع طبقات كتبه اللاحقة.

وليس ما يجتذب هايدغر، في الانسان المتفوق لنيشه، المبدأ الميتافيزيائي لتجاوز الانسان الحالي «العدمي» ولتأكيد الذات من حيث هو «ذاتية مكتملة» بواسطة ارادة القوة بقدر ما هي فعالية الفكرة التي تفتتح إمكانات غير متوقعة من قبل أمام «الحفاظة الذاتية» و«التأكيد الذاتي» للبنية «العدمية» (يعني البورجوازية) الحالية للوجود الاجتماعي. ففي أوضاع الأزمة الحالية للرأسمالية يتصور الانسان المتفوق من حيث هو أداة للسيطرة على العالم. وليس المقصود السيطرة الميتافيزائية للكائن على الوجود أو الاستيلاء «الانطولوجي» على الوجود، بل السيطرة الاقتصادية والسياسية على الكرة الأرضية بكاملها. فليس من قبيل الصدفة اذن أن يجمع هايدغر هذا التصور، في سنوات ما بعد الحرب، مع خطط تستهدف تشكيل «حكومة عالمية»، وقبل الحرب مع الرسالة التاريخية «للروح الألماني»، وبصورة أشد تشخيصاً مع المطامح التوسعية للنازية التي حلت الى العالم الهدف المشؤوم لانشاء «نظام جديد». لقد كتب في الثلاثينات يقول إن الشعب الألماني المشدود في «ملزمة» بين الاتحاد السوفييتي والولايات المتحدة الأميركية «يتعرض لأعظم المخاطر»، ولذا يجب أن يصبح «مصير الوجود» وأن يأخذ على كاهله، بفضل «انبعاث» الروح الألماني (يعني بفضل القومية الاشتراكية) «مسؤولية» مصير أوروبا (١٤٩، ص: ٢٨ - ٢٥). وإما خابت آماله بنتائج الحرب العالمية الثانية راح ينادي بصورة ناشطة، محتماً بسلطان نيته، باتحاد بين الدول الأوروبية ويتفجع

لأن الحرب بينت بمزيد من الوضوح تقلقل أوضاع الانسانية الأوروبية، وعلى النقيض من ذلك وطدت قوة الدول «الكليانية» في الشرق: وفي هذه الظروف يرى أنه لا بدّ من التذكير بشعار الانسان المتفوق، الشحيح بالكلمات: «ليس الكلام، بل الفعل» (١٥٠، ص: ٣١ - ٣٢، ٦٥ - ٦٧).

ومن بعد، فإن فكرة «التأكيد الذاتي للذاتية المكتملة» و«الإرتقاء الذاتي للشخصية السائدة» يمكن في الوضع العدمي الراهن؛ فيما يرجو هايدغر، أن تجر من جراء تطرفها جماهير غفيرة من الشرائح المتوسطة التي تترنح بسهولة من جهة الى أخرى بحثاً عن الخلاص ضد اندفاع العدم. وأخيراً يمكن أن نخدم كمحرض في سبيل تعبئة جميع القوى «السليمة»، القمينة «بتأكيد الذات»، في المجتمع البورجوازي من أجل «التخلص من روح الثأر» الذي يستطرد هايدغر بشأنه بصورة واسعة.

وكي نفهم المقصود هنا لا بدّ لنا من العودة الى زرادشت الذي دعا الى الخلاص، ويقصد الخلاص من ثأر أولئك («العناكب») الذين ينادون بالمساواة. ويستأنف هايدغر هذه الفكرة، لكنه يزيدها تشويشاً ويعقدها بترساته الأنطولوجية. انه لا يقول كلمة واحدة عن «الأصاغر». عن حضيض المجتمع، هؤلاء الذين يسعون الى فرض حقوقهم وكرامتهم البشرية. انه لا يقول كلمة واحدة عن «العناكب»، ايدولوجي المساواة الاجتماعية الذين يدعون «الرعاع» الى الثأر، الى العصيان ضد النظام التراتبي، ضد ارادة القوة غير المشروطة، ضد طغيان الانسان المتفوق القادم. ومع ذلك تبين هنا نفحة من «الاجتماعية».

ويبدأ التعليق بالعبارة التالية: «من الآن فصاعداً، وفقاً لكلمات نيتشه، الفكر كما وجد حتى الآن مقرر بروح الثأر» (١٤٨، ص: ١١٤). ويقصد نيتشه من «الفكر كما وجد حتى الآن» الخط السقراطي بصورة أساسية، السقراطية من حيث هي رمز للفلسفة العامة، والتقاليد الفلسفية التقدمية. اما هايدغر فيرى فيه الخط «الأفلاطوني»، يعني الميتافيزياء بأكملها، كل الفكر الفلسفي السابق. ويفهم نيتشه «روح الثأر» بثلاث طرق: أولاً من حيث هو «نفور الارادة حيال الزمان»، بمعنى أن الارادة والزمان في الفلسفة السابقة كانا

منفصلين ويشكلان تناقضاً، وأنه الوحيد الذي تمكن من تخلص الارادة من هذا « النفور » حين أقام نظرية العودة الأبدية حيث تقول الارادة « نعم » للزمان ولكل ما يحدث ، مباركة إياه كما هو وداعية إياه الى البقاء ؛ هناك حيث ما يحدث وما حدث يتكرران من حيث ها نفس الشيء الواحد : ثانياً من حيث هو تحرير للشكل الأعلى « الأرستقراطي » للفكر من أي ثأر من جانب الفلسفة « العامة » ، مع تجاوز الأشكال « الدنيا » لفعالية التفكير في تأكيد فكرة العودة الأبدية ؛ وثالثاً من حيث هو خلاص لنظام الحياة الأرستقراطية من ثأر « الأصاغر » الذين تم تجاوزهم وسحقهم في الانسان المتفوق . وبنتيجة ذلك ، فحين يتحدث نيتشه عن الارادة لا يقصد من هذا المفهوم الجوهر الميتافيزيائي للكائن فحسب ، بل ارادة الحياة أيضاً ، وارادة القوة والسيطرة بخصائصها الاجتماعية السياسية . أما هايدغر فلا يتصور ارادة القوة إلا من حيث هي وجود الكائن ، وبذلك يخون تعدد المظاهر في التصور النيتشوي في تأويله الذي يظل محاصراً في المقولة المجردة « للوجود - الماهية - الزمان » . إن « روح الثأر » لا يعني في هذا التأويل إلا « نفور الارادة » حيال ميوعة الزمان وتلاشيه في الماضي . إن الارادة تعاني من تلاشي الزمان ، وهي تريد عودته لكن لا تستطيع الحصول عليها . وهكذا فالارادة التي تعاني تصبح عذاباً وتريد تلاشيها الخاص - العدم . « إن النفور حيال الزمان يبيد ما يحدث . إن الأرضي ، الأرض وكل ما ينتسب إليها ، لا يملك في الواقع وجوداً حقيقياً » ( ١٤٨ ، ص : ١١٦ ) .

ولا يبتغي هايدغر « انحطاط » ما يحدث ، بل يحببه في عودته الأبدية . ليكن مثلاً كان . ومن المؤسف أن الانسان نفسه يدمر الأرضي نظراً لأن « روح الثأر » يفرض فكره بعد . واذا كان في الامكان انقاذ الأرض من حيث هي أرض ، فلن يكون ذلك إلا حين ينعدم « روح الثأر » هذا . وعلى غرار زرادشت ، فهو يرى « جسراً يقود الى الرجاء الأعلى » في حقيقة أن الانسان مستعد للتضحية بذاته على مذبح الانسان المتفوق وقبول العودة الأبدية من حيث هي حب القدر . وهذه المقولة الخاصة « بالخلاص من روح الثأر » تتحول بصورة غير متوقعة الى خطاب هجائي ضد العلم . « نحن بشر هذه الأيام نقع من جراء سيطرة العلوم الحديثة في خطيئة عجيبة تفترض أنه في الامكان الحصول

على المعرفة إنطلاقاً من العلم وأن الفكر يجب أن يكرسه العلم. والحال أن كل ما يستطيع المفكر أن يقوله، وفقاً للظروف، لا يمكن منطقياً أو تجريبياً البرهان عليه أو دحضه. كذلك ليس هو مسألة إيمان. إن الفكر المتسائل وحده يستطيع الكشف عنه. وعندئذ فإن ما كان شفافاً يتظاهر اذن دائماً على اعتباره مشكوكاً فيه « (١٤٨، ص: ١١٨ - ١١٩). ومع ذلك فانه من السير تفسير هذا البيان غير المتوقع إنطلاقاً من بدهية عامة: في سبيل التخلص من «روح الثأر» لا بدّ من التغلب على الفكر كما وجد حتى اليوم الراهن، برمته، منذ البداية حتى النهاية، بما فيه المعرفة العلمية الموضوعية التي جمعتها الانسانية والتي تجعلها تحيا وتمضي بها قدماً، بتدميرها عالم الماهيات المغترية التي تحميها الأنطولوجيا الأساسية.

هل فلسفة «مراجعة جميع القيم» تتجاوز العدمية؟ وهل يمكن في حقيقة الأمر تجاوز العدمية؟ يرد نيتشه هايدغر على هذا السؤال بصورة مختلفة، لأن هايدغر اذا أجاب بالاجاب فقدت فلسفته الخاصة الكثير من مظاهرها وضاع طموحه الى تسجيل «منعطف في مصير الوجود». وفيما عدا ذلك، فان هناك سببين يؤديان الى نتيجة سالبة.

وأول هذين السببين هو أن مسألة الوجود بالذات، مسألة ماهية الوجود لا تظهر عند نيتشه، هو الذي لا يخرج من إطار الميتافيزياء، إلا في شكل ميتافيزيائي، داخل حدود نظرية القيمة. «الوجود قيمة»، الأمر الذي لا يفتح بعد أبواب الوجود الذي لا يدرك اذن في حقيقته، اذ هو لا يتصور إلا من حيث هو وجود الكائن. ويقوم نيتشه بوثبة في المستقبل، فيمنح وجود الكائن «ضمانة للمكانية» حين يعرف الكائن من حيث هو «إرادة قوة في شكل العودة الأبدية لنفس الشيء الواحد». وبذلك فهو ينخرط في السبيل المؤدي الى الوجود، لكن لا يدخل ضمن حدوده بالخاصة، وبالتالي لا يتغلغل في ماهية العدمية التي لا تعرف إنطلاقاً من الكائن بل إنطلاقاً من الوجود. «ماهية العدمية تاريخ لا يقع فيه شيء للوجود بالذات؛ إن العدمية مرحلة تاريخية حيث يسقط الوجود في «النسيان».

ومراجعة جميع القيم التي يقوم نيتشه بها على أساس إرادة القوة تستكمل في

الواقع سقوط هذه القيم وتمثل اكتمال العدمية، الأمر الذي يترتب عليه ان عدمية نيتشه ليست عاجزة فحسب عن تجاوز العدمية، بل هي لا تستطيع تجاوزها قط. والسبب في ذلك ان ما يفكر في أن يتجاوزها به، إقامة قيم جديدة إنطلاقاً من ارادة القوة، يشكل بالضبط العدمية الحقيقية الأولى: حقيقة أنه «لا يقع شيء» للوجود الذي أصبح بعد الآن قيمة (١٤٧، المجلد الثاني، ص: ٣٣٧، ٣٣١، ٣٤٠).

وثاني هذين السببين أن الماهية التاريخية للعدمية تشير الى أن العدمية لا تخص الانسان، بل هي صفة للوجود بالذات (وبصفتها هذه فقط تخص الانسان أيضاً). العدمية قضاء، قدر. وليست العدمية في ماهيتها مجرد سقوط وانهار، بل الأصح أن نفترض أنها شيء موجب، لكن هذا العنصر الموجب يقع في نفس الميدان الذي يوجد فيه نقيضه: انطلاقة وانحطاط، صعود وسقوط، خلق ودمار. إن «حقيقتها» تتظاهر في شكل «اللا حقيقي». لكن هذا التضاد من شأن الوجود بالذات (١٤٧، المجلد الثاني، ص: ٣٦٢ - ٣٦٣).

وما معنى التجاوز. يقول هايدغر ان التجاوز معناه أن يخضع المرء شيئاً ما لذاته، وحين يضعه تحت سيطرته يخلفه وراءه ويجرمه من سلطان معين. ولما كانت العدمية، المتصورة في ماهيتها، هي خاصة للوجود بالذات، فتجاوزها يعني اخضاع الوجود نفسه للانسان وسلطانه، حيث يتخلف الوجود وراء الانسان، يعني تعريفاً ل ماهية وجود لا يقع له شيء، إنطلاقاً من ماهية الانسان. لكن من أو ما يستطيع مجابهة الوجود؟ إن تجاوز العدمية محال في الاتجاه حيث يتحول الفكر الانساني ضده في الوضع التاريخي «لنسيان» الوجود. ان الوجود ينأى عن الانسان الحديث، لا «ينفتح» له بعد الآن، يتوارى عنه، يحتمي ضده، ولا يتظاهر له إلا في مظهره «اللاحقيقي»، أي العدمية. إن الميتافيزياء عاجزة عن اكتشاف «سر عودة الوجود» (١٤٧، المجلد الثاني، ص: ٣٦٥، ٣٦٨، ٣٦٩). ولا بدّ من فلسفة جديدة من أجل مقارنة هذا السر والتغلغل الى عرينه. «ادراك ما هو الوجود واعلانه، هذا ما يجب أن يتعلمه الفكر المقبل» (١٥٣، ص: ٧٦).

وفي سياق تاريخ الفكر البشري «ينشأ الوهم بأن الانسان، المحرر في انسانيته، قد تناول نظام الكون كي يتصرف به، أو هو على وشك أن يفعل

ذلك « (١٤٧ ، المجلد الثاني، ص: ٣٩٥). ويرى هايدغر في ذلك خطيئة مأسوية ارتكبها العقل. ان الوجود باق بالنسبة الى الانسان لفرأ لم يحل، وهو لا يبلغ إلا وجوداً « غير حقيقي »، العدم. ان « تقدم » تاريخ العالم لم يقترب به قيد انملة من هدفه الأعلى. إن التاريخ واقع مسبقاً تحت رحمة القدر، وماهيته هي العدمية، هذه العملية الدائمة والدورية لانحطاط جميع القيم ومراجعتها وإقامتها وسقوطها ومراجعتها من جديد، الخ. إن تكريس الله قد استعيض عنه بسلطان العقل. والغريزة تتمرد على العقل. وهروب العالم نحو مملكة فوق الحسي يستعاض عنه بالتقدم التاريخي. والهدف التسامي للغبطة الأبدية يتحول الى السعادة الأرضية للغالبية. أما الانصراف الى العبادة الدينية فقد حل محله الابداع الثقافي أو عاطفية امتداد الحضارة. إن الخليقة التي كانت حتى الوقت الراهن امتيازاً موقوفاً على اله التوراة تصبح علامة الفعاليات الانسانية كي تنتهي بالتحول الى Geschäft (١٥١ ، ص: ٢٠٣). ان المرحلة الأخيرة للمسيرة نحو العدم تقترب، وقد دنا وقت حلول الليل على العالم، والعصر الذي يرثى له منذ الآن يدعو الى الرثاء أكثر فأكثر. ونيتشه لم يتخلّ عن اليقين بأن هذا العدم يمكن ابعاده، وأنه بعد ليل العدمية الطويل سوف « يبرز » « فجر » يوم جديد، وتحل « الظهيرة العظيمة » و« زمن الأعياد ». ولا يستطيع هايدغر أن يشاطر سلفه ايمانه: ان النبوءات لا تتحقق. لقد توقفت ساعة الوجود عند منتصف الليل. من يعبى نابضها؟

ويقول هايدغر إن الفلسفة السابقة لم تستطع الرد على هذا السؤال. فالكلمة له الآن، طالما أنه السباق، كما يؤكد هو نفسه، الى النجاح في الافلات من شباك الفكر الميتافيزيائي، وأن صوت الوجود يرن للمرة الأولى في كشوفاته الفلسفية. بيد أن الوجود، مثله كمثل الانسان المتفوق، « شحيح بالكلمات ». تاريخه يبدأ بالنسيان. ويستطيع مع ذلك أن يندرج في تاريخ الانسانية الفعلي واليومي في أي من نقاطه في الزمان وأن يعبر عن ارادته اذ يدمغ بطابعه الخاص الكائن بأسره. ان الأحداث التاريخية والحركات السياسية والشعوب والدول تكتشف ذاتها على حين غرة من حيث هي الوجود. ويستطيع الوجود أيضاً أن يدفع مصير فرد يستحنه الى عمل محدد. ومن المؤكد ان المرء يستطيع أن يصف تدخل الوجود في

الواقع السياسي على الصعيد المعرفي على اعتباره تظاهرة لفعالية الروح ، بيد أن ماهيته تظل اجتماعية سياسية أبداً ، ووصفه يحتفظ بطابع اجتماعي وطبقي . هكذا حدث لنيته الذي قربته ارادة القوة من الوجود حتى أن هايدغر نفسه عجز في الأغلب عن رسم الحدود الدقيقة بين ارادة القوة والوجود ، بين الميتافيزياء والفلسفة الاجتماعية . وليست « الانطولوجيا الأساسية » استثناء إنها تدعو الى العمل السياسي ، الى النضال ، الى إقامة قسرية لمثل أعلى اجتماعي تراتبي . وفي تأويلها « يؤكد التاريخ نفسه في المنتصر » . ووجود الانسان الذي هو فجوة تتيح معرفة الوجود الفعلي للكائن يتظاهر من حيث هو حدث ، « طارئ » ، حيث « غف القوة الفاتكة الحرة للوجود يصعد على حين غرة كي يدخل في عمل التاريخ » . وإن هايدغر لعل استعداد ، باسم انتصار هذه « القوة الفاتكة » ، لأن يقول « أعمق » نعم لامكانية اباداة الانسانية ( ١٤٩ ، ص : ١٢٥ ) .

إن مفكراً كبيراً يزعم أنه يجعل من نشاطه الفلسفي الخاص ظاهرة تدمغ حياة شعبه الروحية لا حاجة به للمفكرة ، وعلى الأخص اذا وجد من الناقل أن « تراجع » هذا التصور أو ذاك الذي عبر عنه فيما مضى . ولذا نرى أن من حقنا التذكير بالمنعطف من التاريخ المعاصر الذي سمع هايدغر عنده للمرة الأخيرة الصوت القدري للوجود (وبالمناسبة ، فإن الأصوات القدريّة لا تتميز بحس أو نبرة واضحة بصورة خصوصية) : حسب شهادته الخاصة ، حدث ذلك في الثلاثينات من القرن العشرين . ففي أيار ١٩٣٣ ، في خطاب ألقاه بمناسبة تسلم مسؤولياته كعميد لجامعة فرايبورغ ، نادى بانتصار القومية الاشتراكية في المانيا « قدراً محتموماً للوجود » . ولقد رأى في هذا الانتصار التاريخ « الحقيقي » الذي يتظاهر الوجود فيه ودعا الطلبة ( « القوى الفتية ، القوى الأفق للشعب » ) الى قبول « الثورة النازية » دونما اعتراضات . وفي وقت لاحق جرفه الحماس الناجم عن « الحقيقة الباطنة العظيمة للنازية وعظمتها » ( ١٥٤ ، ص : ٢٢ ، ١٤٩ ، ١٥٢ ) . ان ما يحقّقه هايدغر نفسه أحياناً من نقل لارادة القوة الى لغة الوجود يدل على الرابطة الوثيقة التي توحد « أبحاثه » الفلسفية مع الممارك السياسية والوضع القائم السياسي ويثبت نتيجة لويث التي تنص على أن فلسفة هايدغر هي « فلسفة للوجود نشيطة سياسياً » ( ٢٠٤ ، ص : ٥١ - ٥٢ ) .



أليس هذا ما يشهد عليه موقفه المشكوك فيه جداً حيال العقل والفكر الفلسفي، كما تشهد عليه لاعقلانيته المستخدمة من حيث هي طريقة للفعل التصوري؟ وصحيح أن هايدغر نفسه لا يعتبر نفسه لاعقلانياً، بل يحاول أن يحافظ على بعض البعد عن هذا التيار الذي يأخذ عليه أنه «يشوص» حين يأخذ الحقيقة بعين الاعتبار، وهو يزعم أنه يقضي على هذا المييب (١٥٥، ص: ١٣٦). وعلى أي حال، فإن «الانطولوجيا الأساسية» تسهم بنشاط في اسقاط العقل والفكر الفلسفي عن قاعدتها. فحسب قوانينه لا يجلب العقل اية حكمة نافعة للحياة ولا يحل أية قضية عالمية ولا يمنح الفعل أية قوة فورية؛ ان الفكر «الحقيقي» يبدأ حيث يتم ادراك أن العقل خصم الفكر. إن العقل والمنطق يضلان في إعصار من نقاط الاستفهام؛ والانسان يكف عن كونه عاقلاً وناشطاً اجتماعياً ومبدعاً وسيداً لوجوده كي يصبح لعبة بين يدي القدر. والفكر العلمي الموضوع في خدمة النشاط الثوري والتحويلي عند الانسان يثير نفوراً حقيقياً لدى حكيم فرايرغ، فهو يهتف: «أي خوف يفوق اليوم خوف الفكر» (١٥٤، ص: ٦٦). لا، ان هايدغر لا ينحرف عن هذا التوجه «العام» الذي خنه نيتشه، «الانطولوجيا الأساسية، غالباً ما تقوده عبر دروب متعرجة» لا تقود الى أي مكان، لكنها لا تخرجه عن طريق زرادشت «الرئيسية».

## ١٧ - هل يستطيع الانسان أن «يتجاوز نفسه»؟ أ. ف. بولنوف

إشكالية الانسان تشكل المحور الذي تدور الوجودية حوله. ما الانسان؟ من هو بفعل ماهيته؟ بقدر ما يكتب الفلاسفة أصحاب الاتجاه الوجودي عن هذا الموضوع (وكذلك أصحاب التيارات الأخرى للفلسفة البورجوازية المعاصرة) يتناقص الوضوح الذي يأتون به بخصوص هذه المسألة «الأبدية»: فالانسان في ماهيته الحقيقية، الاجتماعية التاريخية، يظل بالنسبة اليهم قيمة غير محددة، نفس ذلك الكائن السري كما في العهد الجديد. «هذا هو الانسان». ومن هو الانسان في تصوره عن ذاته وعن تاريخه وعن العالم الاجتماعي وعن عالم الطبيعة؟ من أين يأتي وأيان يذهب؟ أي هدف عظيم ينطوي عليه في ذاته أم أن وجوده مجرد عن

أي معنى؟ من هو، أبروميثوس عاص أم سيزيف مستسلم، أإيكاريوس متهور أم  
أهاسفيروس مطارد باستمرار؟ تظل هذه الأسئلة دون جواب بالنسبة الى  
الوجودية، فهي لا توضح القضية إلا بنقاط استفهام، بغاية من نقاط الاستفهام  
يستتر خلفها موضوع المعرفة وينهض الشك: أيريد كهنة هذه المدرسة الفلسفية أن  
يعرفوا ما هو الانسان الحي، النشط، الذي يناضل وينتصر، والذي يستحقه  
فضول المعرفة فيلج الى ماهية الأشياء والعمليات وقوانينها، والذي يعرف ويجول  
العالم وذاته في وقت واحد. لا بالتأكيد. واليك ما يقول جاسبرز في هذا الشأن:  
«إن فلسفة الوجود سوف تضع اذا توهمت، هي الأخرى، انها تعرف ما هو  
الإنسان» (١٧١، ص: ١٦٣) ما هذا؟ اعرف بنهاية مزاعمه الخاصة أم  
التعير عن الاستحالة المبدئية للكشف عن قلب طبيعة الانسان؟ الأمران معاً،  
فاعترافه نتيجة لعقم جهوده، والاستحالة مبدأ منهجي ونظري ومعرفي عنده.  
حين يكون المقصود التشكيل الاجتماعي الرأسمالي، فان غرض دراسة الفلسفة  
هو انسان مشيء ومفترب. فالرأسمالية تمسخ طبيعة الانسان وتشوه ماهيته وتصنع  
منه شيئاً أو وظيفة أو صفة للآلة. «تدهور عالم البشر يتعاضم بصورة مطردة مع  
زيادة قيمة عالم الأشياء. فالعمل لا ينتج سوى السلع؛ انه ينتج ذاته وينتج  
العامل من حيث هو سلعة، وذلك بقدر ما ينتج سلماً بصورة عامة» (٧، ص:  
٥٧). ولم تعط الوجودية أن تخلص الانسان من غطاء اغترابه، وفيما عدا ذلك  
فهي لا تبدي أي ميل الى ذلك، بل تتناول الانسان في اغترابه على اعتباره  
المقياس الأوحده والعمومي للظواهر الاجتماعية.

وفي شروط الرأسمالية الحالية يرتدي الاغتراب طابعاً شاملاً. فهو لا يتناول  
إنسان الضواحي العمالية، العامل المأجور، وحده؛ لقد اجتذب في فلكه المثقفين  
الذين يعملون في خدمة الاحتكارات والدولة البورجوازية، هؤلاء الذين  
يعتبرون أنفسهم أفضل ما في الانسانية، صفوتها المثقفة. ويشمل الاغتراب الطبقة  
الحاكمة أيضاً، هذه التي كانت تملك فيما مضى على الأقل مظهر الوجود الانساني،  
والتي تطرح اليوم هذا الغطاء وتأخذ في وعي اغترابه، هذا الاغتراب الذي  
تزداد حدة الشعور به يوماً بعد يوم، وعلى الأخص في عجز هذه الطبقة الحاكمة  
ودولتها ومؤسساتها القسرية والمنظمة للمجتمع حيال اتوماتية العملية الاجتماعية

والانتاجية وحركة التاريخ المنطقية، وبالخاصة حين تنهض موجة من الاستياء الثوري لدى الجماهير المضطهدة في بلدانها بالذات. وعلى الصعيد الفلسفي يتم التعبير عن «الاغتراب الذاتي» للطبقة الحاكمة وعجزها عن إيقاف المجرى الموضوعي للتاريخ وعن عكس مسيرة الزمان في حقيقة أن منظريها من جهة واحدة يسبغون على التقنية ميزة فعل ذاتي وأوتوماتي، ميزة شيطانية لا مفر منها، ومن جهة ثانية يلصقون بتظاهرات الشغيلة الثورية، «بشورة الجماهير»، قيمة قوة غريبة تهدد مجرى الأحداث «الطبيعي» المألوف وأسس الوجود الانساني. وهكذا يصبح التاريخ فعلاً ثورياً يولد مشهده العمومي في عقل المنظر لوحه دمار شامل، وتسوية، وتفكك للفردية الانسانية، وانحطاط للانسان الذي بات ضحية قوى وظروف عصية على الادراك. وهذا التعليل الذاتي هو الذي يصبح في وقت لاحق موضوع المعرفة الميتافيزائية.

وغالباً ما يتحدث دعاة الوجودية باسم المثقفين. وعلى أي حال، فهم ينطلقون في دراستهم لا من مثقف فعلي ولا من فرد حقيقي، بل من الانسان عامة، المتصور والمولود بصورة تجريدية، من إنسان متصور من حيث هو واقع «أنطولوجي»، أو «كائن انتروبولوجي». وحسب الوصف السديد جداً الذي يقدمه ماركس وانجلز، فان مثل هذا الانحراف بالقياس الى الواقع لا يعدو كونه انتفاخاً للوعي الذي يسود لدى الطبقة الأقرب إليه والذي ينصب على اعتباره «الوعي الطبيعي لحياة الانسان» (٩، ١٥١). إن فكر المثقف البورجوازي يتعثر في التناقضات المستعصية لوجوده الاجتماعي. وإما يسقط فريسة أوهام «نقدية» بشأن هذا الوجود، فهو يعطي نفسه حق الاستثناء في أن يكون شخصية أو فردية، وفي أن يعتبر الناس الذين دونه كتلة عديمة الشكل، راكدة ورهيبة في قوتها غير الشخصية. ومهما يكن من شيء، فان الاستنارة الوجودية لا تعجز عن ادراك «الوجود الآخر للجمهور» فحسب، بل هي لا تستطيع فضلاً عن ذلك أن تفهم وجود المثقفين «الابداعي» ووضعهم ودورهم وأغراضهم في المجتمع البورجوازي. ذلك أن المسيرة تتم هنا أيضاً بصورة معكوسة، من الفرد المغترب الى الانسان من حيث هو انسان، ومن هذا الأخير نحو الطبيعة والمجتمع. وفي مثل هذه الحال لا يتبقى من الانسان إلا «ذات» عديمة الوزن وعديمة المضمون:

فماهيته إما أن تنعزل في « معاش وجوده الخاص » وإما أن تخفض الى مستوى « حيوان لم يحدد نفسه ؛ إنه مهدد إما بالانحلال في Man وإما بالاقتضاء عن التسامي والاستفراق في العدم. ويفقد الانسان ماضيه، وهو لا يعرف الحاضر، ولا يملك أي منظور. انه ينحل، وينحط، ولا بدّ من تجاوزه، يعني اعادة طبيعته الحقيقية المغتربة حالياً اليه وارجاعه من الكائن الى الوجود.

إن الفكر الوجودي ينعكس الواقع البورجوازي، وهو رد فعل ضده، نقدي أحياناً، شبه نقدي في أغلب الأحيان، وامتثالي آخر الأمر باعتبار أن رد الفعل حيال الواقع الرأسمالي يتم التعبير عنه من خلال انفعالات منفعة (الخشية أو الضياع أو القلق، الخ.)، ومن خلال ادراك انفعالي وتشاؤمي للعالم في إنعدام تام للمنظورات. إن الوجودية في شكلها الأدبي لا ترد على السؤال: ومن بعد؟ لقد رضيت بنبوءة نيتشه الكالحة عن ضياع الانسان « الصغير »، إنسان الجمهور، وكأنها كلمة من الانجيل. ومهما كتب عن القدر الالهي للانسان أو غير ذلك من إمكاناته، فهو محكوم عليه بأن يتفسخ بصورة تدعو الى الرثاء في « الجمهور »، في التفاهة. وصحيح أنه غير محظور عليه أن « يتجاوز نفسه » في « ارتقاء ذاتي حر » نحو التسامي أو في « الوجود في سبيل الموت »، لكن هذا السراب لا يفويه. ذلك من سوء حظه. وفي مثل هذه الحال هو لا يستأهل حباً أو احتراماً؛ كل ما يستطيع هو احتقاره، أو في أفضل الأحوال الأسى على مصيره. ان غطرسة المثقف البورجوازي لا تسمح له بأن يستسلم لاغراء الانسانية أو الغيرية، ومع ذلك يجد الرضا بكل سهولة في نزعة للبر رخيصة. إن حاجات الشعب ومصالحه الحقيقية غريبة عنه (وإذا هي أصبحت حاجاته ومصالحه الخاصة، التي يعيها نظرياً، غادر صفوف الطبقة الحاكمة كي ينضم الى صفوف خصومها).

إن انقسام الروابط مع الشعب إحدى الصفات المميزة التي تحدد وضع الاتليجنتزيا البورجوازية في العصر الامبريالي، دون استثناء أولئك من مثليها الذين غادروا صفوفها. وبالنسبة الى هؤلاء، فإن الشعور بذلك الانقسام هو في الأغلب مأساة حياتهم بأكملها. إن مأساة المثقف البورجوازي، هذا المنعزل الموهوب، موصوفة ببوهبة في رواية توماس مان الدكتور فاوستوس. إن توماس مان، هذا الفنان صاحب المصير الصعب لكن العظيم، هو من أصل بورجوازي،

وقد عرف كيف ينتزع نفسه من هذا الجو المغلق والمنحط ويعبر الحاجز الذي كان يفصله عن الشعب، هو الحكيم صاحب النزعة الانسانية الذي يحب الحياة، والذي يقلق بعمق على انحطاط الثقافة البورجوازية وعلى أزمة الوجدان البورجوازي، يقوم في هذا المؤلف فيما يبدو مجرد لحساب تأملاته في هذا الموضوع، هذه التأملات التي استهلها في شبابه في رواية تونيوكروجر، فيودع أوهايم شبابه وأهواءه. انه يستعيد في شخصية وحياة الموسيقى أدريان لفركوهن لحظات عديدة من سيرة نيتشه والكثير من خصائص خلقه وفلسفته. وانه ليشفق من الأعماق على آلام بطله، ويستمر في حبه له، لكنه يبقى واقعيًا وقاسيًا في أحكامه العامة على الطموح الفكري لهذا «الموسيقي الخاطئ» وفنه وعلى نهايته المأسوية. ويبدو أن النتائج التي يخلص الكاتب إليها هي وثيقة اتهام بحق الامبريالية الألمانية التي قادت المانيا وشعبها ومثقفها وثقافتها الى حالة من السبات العميق الذي يتناول النفس والفكر كي تؤول الى كارثة رهيبة.

ويمكننا ان نعتبر مأساة لفركوهن مأساة نموذجية للمثقف البورجوازي (الفنان أو المفكر) في عصرنا. انه لم يفقد بعد كلياً بساطته الرفيعة وصدقه ومشاربته، لكنه تحطم إلى الأبد؛ لقد انتزع من الشعب، وهو لا يعير اذناً صاغية الى الدفقات الواردة من هذا الينبوع للالهام الفني، بل هو ينفر من الروح الديموقراطية للشعب البسيط ومن حبه للانسان ومن بشاشته. وان هتافاته الناقمة ضد الفن الذي يؤكد المثل العليا للطيبة والانسية تذكرنا بمقتطفات من نيتشه. ويريد لفركوهن ان يحرم الانسانية من كل ما هو «خير ونبييل»، ما «ناضل البشر من أجله وما استولوا من أجله عنوة على قلاع المضطهدين، ما نادى به الملهمون العظام في اشراق». وانه ليهتف: «لا يجوز ان يكون هذا: يجب محوه! أريد ان أمحوه!» (٦٣، ص: ٥١٠-٥١١).

ويرفض لفركوهن، أيضاً، في ثورته الجارية في حجرته، الثقافة البورجوازية الكاذبة مطالباً بالعودة الى عصور الهمجية، وذلك «كي نكون جديرين بالثقافة من جديد» (٦٣، ص: ٦٣). إن «فلسفة الخرق» عند نيتشه تضعه من جديد بين قوائم الشيطان الذي يشخص مطالب البورجوازية الامبريالية حيال الفن. هكذا على وجه الدقة يجب ان نفسر ذلك الكابوس الذي يتلقى بطل الرواية فيه

زيارة الشيطان المعاصر الذي يدعي انه سيد الخرق الذي يخلص طاقة الفنان الابداعية من عبوديتها. ويطالب الشيطان كما في الماضي، لقاء بضاعته، لقاء «أفراح واشراقات» الفن ولقاء حرية هذا الفن الوهمية، لقاء قشعريرة «عبادة الذات»، بل لقاء «الرعب الرائع حيال الذات، هذا الذي يمنحه الانطباع بأنه وسيط النعمة، بأنه شيطان مقدس» (٦٣، ص: ٢٤٦)، يطالب الشيطان الفنان اذن بأن يتخلى عن روحه، يعني عن الالهام الحقيقي الذي لا يستطيع الفنان اكتسابه إلا بالاستغراق في أعماق الشعب، إلا بالانصهار مع نبضات حياة هذا الشعب. ويخاطب المحرب لفركوهن مؤكداً: «الفنان أخ المحرم والمجنون. أعتقد ان عملاً ساراً تحقق في يوم من الأيام دون ان يتمثل مبدعه ماهية المحرم والمجنون؟.. اننا نطيح الى الشيطان بالشلل والحياء، والوساوس الخجولة والشكوك.. لا يكفي ان تحطم ما في هذا العصر من عوائق مثلة وان تحطم العصر بالذات، عصر الثقافة، أقصد عصر الثقافة وعبادتها، بل سوف تحطمه بمرورك من خلاله وسوف تكون لك الجرأة على الممجية، هذه التي سوف تكون همجية بصورة مزدوجة، نظراً لأنها سوف تخلف الأنسية، تخلف جميع العلاجات التي يمكن تخيلها لجذور الاسنان وجميع المترفات البورجوازية... ان اللذة السرية، أمن الجحيم، تستقيم بالضبط في استحالة اعطاء فكرة عنها... هنا «ألغيت جميع الأشياء»، ألغيت كل رافة، وكل نعمة، وكل مداراة... والآن أقول لك ان شعب الجحيم يتألف بالضبط من رؤوس من نط رأسك. وليس من السهل الدخول إليه. لشد ما كنا نعاني منذ زمن طويل من نقص المكان لو قبل فيه بطرس وبولس. أما امرؤ لاهوتي مثلك، داهية مرهف، مكار، ينصرف الى التأملات في تأويل الظواهر الطبيعية لأن هذا التأويل يجري في دمائه من طرف والده! وحق الشيطان انه ينتسب مسبقاً الى الشيطان!» (٦٣، ص: ٢٥٣، ٢٦١، ٢٦٢، ٢٦٣، ٢٦٥). ويستسلم لفركوهن للاغواء ويضيع.

ان شيطان الامبريالية لا يوقع في شباكه رهطاً من الدعاة المباعين فحسب، بل الكثيرين أيضاً من الفنانين الشرفاء والموهوبين ومن المفكرين والعلماء الذين يخدمونه دون ان يعوا دائماً ارتباطهم بهذا الشرير الذي ظهر يوماً للبشرية في كل حقارته في لباس الفاشية. ومن هذه الزاوية يدرس توماس مان عمل نيتشه

صاحب « الفكر النبيل والرفيع ، الذي يسخر من نفسه بلذة فائقة » . إن موقف الفنان الناضج حيال هوى شبابه مزدوج . فهو يفهم من جهة واحدة ان « نيتشه وكل فلسفته لم يكن إلا كشافاً لأفكار الفاشية الأوروبية والعالية وشريكاً في خلقها وملقناً لها » (٦٦، ص: ٤١)، وأن « حماسة نيتشه للأخلاقية الجميلة ودفاعه عن الشر والحرب وجميع هجماته الحاقدة على الأخلاق والانسانية والشفقة والمسيحية سوف تجد من سوء الحظ مكانها في الايديولوجية الحفيرة للفاشية ، وأن أخطاء من غط « مناقبية الأطباء » التي كانت توغز بقتل المرضى وإخفاء البشر الأدنى ، وقناعته بضرورة العبودية والكثير من وصفاته عن علم الصحة العنصري والانتقاء البيولوجي وتنمية الصفات العرقية المحددة والزواج قد دخلت حقاً وفعللاً... في نظرية وممارسة القومية الاشتراكية » (٦٦، ص: ٤١، ٤٢)؛ ومن جهة ثانية كان يبتغي ان يلطف من مسؤولية نيتشه عن هذه « الخطايا » زاعماً انه لم يكن يعرف ما كان يفعل ، لأنه لم يتوصل إلى معرفة ان « تحالف الطبقتين الصناعية والعسكرية... هذا ما تقوم الامبريالية فيه... » (٦٦، ص: ٤٢)، وأن موقفه لم يكن سياسياً بل موقف « عالم الجمال الأكمل والأرسخ » (٦٦، ص: ٤٤-٤٥). لا تمر الأهواء دون ان تخلف أثراً ، ولذا يجب الا يغيب عن بالنا ان التحيز الخاص بتعلق المرء في أيام الشباب ، هذا التعلق الباقي حتى سن النضوج ، ليس دائماً معياراً صحيحاً للحكم .

يقوم مستقبل الانسانية (وجاسبرز وهايدغر تمثل مصادرة نيتشه هذه) في تربية وانتقاء الأفراد « المتفوقين » . ولكن هذا الفرد « المتفوق » ليس موضوعاً لارادة المستقبل الوجودية فحسب ، ولا هو مثل أعلى متقدم للانسان ، بل هو في الوقت نفسه فاعل الفعل الاجتماعي ، الذي يقوم بعمل وقائي وتشريعي هو احتواء انطلاقا الجماهير المتعاطمة . بيد ان الوجودية لا تقتصر على النداءات الموجهة الى الأفراد « المتفوقين » ، بل يمضي انصارها فيحملون تعاليمها الى الشرائح العديدة (بمساعدة الفن بصورة خاصة) ، ويجاولون التأثير في « رجل الجمهور » ، موضوع فعلهم ، بهدف محدد تماماً . وهذا هو السبب في شعورهم بأنهم قد يفقدون الثقة التي حصلت فلسفتهم عليها إذا هي استمرت في الاكتفاء بطرح الاسئلة مع الاصرار على انعدام المنظورات وعلى مأساة الحياة الانسانية دون ان تدل البشر

الذين تريد التأثير فيهم على المخرج الذي يمكنهم من الافلات من تيه عالم مغترب. هل يستطيع الانسان ان يتغلب على ضياعه، على خوفه من الوجود؟ هل في مقدوره، مسترشداً بفلسفة الوجود في فعالياته العملية وفي نضاله، ان يستعيد ماهيته الانسانية المغتربة بفعل الرأسمالية، هذه الماهية التي ما أكثر ما يتحدث عن ضياعها الفلاسفة من أصحاب الاتجاه الوجودي؟ وهنا تقوم أيضاً مسألة ما أكثر ما عذبتهم في سنوات ما بعد الحرب، ألا وهي مسألة «التجدد»، اصلاح الوجودية بالذات، مسألة «تكملة» تضاف إلى إشكالياتها التقليدية، تغيير للبنية المشوشة لمقولاتها الأساسية. وكان أحد مصلحيها الأولين غبريل مارسيل الذي أعلن ذات مرة أن زمن الفلسفة الوجودية المؤسسة على الخوف قد انقضى وولى وأنه لا بد للمرء ان يتخوف بصورة جدية من أن يؤدي هذا التيار الفلسفي الى طريق مسدودة ليس غير. وهو يرى ان هذا التيار الفلسفي لا يمكن ان يتجدد إلا بواسطة التأمل في الرجاء والفرح (٩٦، ص: ٣٤٠-٣٤١). وثمة مصلحون للوجودية في مسقط رأسها، وفي عدادهم ف.هاينان، أحد الدعاة والمعلقين القدامى على المؤلفات الكلاسيكية الوجودية، وهو يدافع اليوم عن اعادة تنظيم الوجودية في اتجاه «البحث عن معنى في عالم مكسور»، في اتجاه «البحث عن النفس في عالم لا روح له» (٣١، ص: ٣٩٥). وكذلك بولنوف، ممثل جيل أفقي من الوجوديين، الذي يبحث عن «مواقف جديدة من الوجود» بتكاملته مفاهيم أدبية مثل الحشية والقلق والعطب والضلال والوضع الأقصى، الخ؛ بمقولات تفتتح في اعتقاده أفق المستقبل، مثل الأمان والثقة (في الألمانية تعبر عنها كلمة واحدة (Geborgenheit) والقياس والرجاء والبيت والموقف، الخ. وتحدث هذه الابحاث من تلقاء نفسها. ان الوجودية تحتاز أزمة مؤكدة وتسمى الى الخروج منها إما «بأثراء» الانثروبولوجية الدينية (ف.هاينان) وإما بالتوجه الى فلسفة الحياة (بولنوف).

وما يهمننا في موضوعنا هو تصور بولنوف الذي «يتجاوز» الانحياز السالب للوجودية التقليدية ويطور نمط الفكر الوجودي الذي، اذ يستأنف التفاؤل اللاعقلاني (المؤول بصورة اعتباطية عامة) لفلسفة الحياة في مستهلها، لا يزعم «تجديد» التقاليد فحسب، بل يريد أيضاً ان يقيم على أساس نظري «المعجزة»



الاقتصادية الألمانية الغربية التي تبدو في نظر البورجوازي الألماني الغربي من حيث هي المنظور الشبحي لغد سكران بالرخاء المادي والرضا عن الذات .

ولا ينفصل بولنوف عن المبادئ الأساسية لفلسفة الوجود، ويسمى ان يظل على مقربة من هايدغر . ان وضع الانسان في العالم المعاصر يتصف بقابلية للعطب التام (die Ungeborgenheit) ؛ هو يحس نفسه بلا عشيرة، وبلا مأوى، وذلك حتى في بيته بالذات، ويعيش في جو من الضلال الذي لا أمل فيه ومن فقدان التوجه الروحي؛ وهذا هو السبب في ان عصرنا يوصف بعصر الخوف . ومن هذا الوضع الروحي تولد الوجودية التي تمنحه تعبيراً مناسباً: « بقدر ما تفتننا هذه الهاوية التي لا قرار (لوجود الانسان - المؤلف) فهي تجذبنا بقوة أعظم » . الانسان كائن معدوم الجذور . وغرض الفلسفة هو قبل كل شيء الكشف عن أسباب هذا الوضع وايضاها، ومن بعد الدلالة على وسائط مداواتها . ومن المفروغ منه ان السبب الرئيسي لها يكمن في الانسان نفسه، في الأعواق السرية لماهيته: « ضلال الانسان الحالي عاقبة للحركة اللاعقلانية المعاصرة » ، وهو ينجم عن استسلامه التام لسلطان القوى اللاعقلانية الغافية فيه . ولا يمكن فهم الوجودية إلا من وجهة النظر هذه، « بالضيظ من حيث هي المرحلة الأخيرة لهذه الحركة اللاعقلانية التي دخلت في طورها الأخير » . وبالتالي فحل أزمة الوجود الانساني تتضمن مناقشة مع اللاعقلانية المعاصرة، وهنا ينسبط ميدان المعركة الحاسمة، المعركة في سبيل الانسان . ويحتّم بولنوف قائلاً ان مكان العقل في الحياة الانسانية، موقفه حيال المظاهر اللاعقلانية لماهية الانسان، يجب من جديد أن يحدد وأن يقيّم (١١٨، ص: ٩-١٠) . وتطرح المسألة بالأسلوب الوجودي التقليدي، لكن المرء يحس في تبيّنها بروز مزاعم في « خرق جديد » في أركان وجود الانسان والماهية الانسانية . ولا يبقى أمامنا إلا متابعة الطريقة التي يجري بها هذا المشروع .

يتبين ان الوضع الراهن (ويفترض أنه متاثل بصورة مطلقة في جميع البلدان ، الرأسمالية والاشتراكية والنامية، الخ، نظراً لأن الانسان ماهية انثروبولوجية ثابتة بفعل طبيعته، وهو يكشف حسب الظروف هذه أو تلك من خصائصه وإمكاناته) ينجم عن حركة لاعقلانية . كيف حدث ذلك؟ الإنسان حسب

الفلسفة السابقة حيوان عاقل يستطيع بواسطة العقل ان يوجه حياته الخاصة وبالتالي ان يحول العالم المحيط وفقاً لمصلحه الخاصة وعلى أساس معقول. بيد أن تلك خطيئة واضحة، وبولنوف جازم في هذه النقطة. فلم تكن الفلسفة تشغل إلا جزيرة صغيرة جداً في بنية الانسان الأساسية، أما ما يتبقى من المكان فكان يخص الصوفية والشعر اللذين كان الفكر الفلسفي، لسوء الحظ، يصغي إلى صوتهما. واستمر الوضع كذلك حتى نيتشه ودليلي اللذين نالت اللاعقلانية الحدسية والفوضوية للصوفيين والشعراء أساساً نظرياً جامعاً في نظاميهما الفلسفيين، وعندئذ انفتحت أعماق الانسان اللاعقلانية أمام المشاهدة الفلسفية للمرة الأولى. وهكذا حدث أخيراً منعطف في الفكر.

وإما يجي بولنوف هذا المنعطف يجد نفسه ملزماً (خيال تصويره على الأقل) بأن يسجل «الجوانب السلبية» لفلسفة الحياة، هذه الفلسفة التي تمر الحياة فيها بكل مهابة، وقد حصلت على وضعية ارادة القوة، تحت جميع قبب الوجود الطبيعي والاجتماعي وتنساق دون تحفظ مع قبول ديونيزياني للأهواء البشرية مطلقة العقال. ان حماسة الحياة ترفض العقل على اعتباره شيئاً مهماً غير جدير بالاهتمام. ويحس الفرد الثقة بنفسه والأمان في طموحاته الحياتية وغرائزه. بيد ان حماسة لا مبالية تعميه وتخفى عن أبصاره ميدان العقل وتحرر الفرائز من أية رقابة عقلانية. ويتحطم التفاؤل على التجربة القاسية للحياة، وهو ما اتضح للوعي الاجتماعي إبان الكوارث التاريخية للقرون الأخيرة. وساد الشعور بصورة مباشرة من جديد بأن أهواء الفرد العمياء قوة للحياة شيطانية ومدمرة. «لقد انفتحت في أركان النفس التي ما أكثر ما رفعت الى السماء هاوية من الابتذال، ولم يتبق من هذه النفس ومن ابداعية الحياة الرائعة وغير المفهومة إلا عالم غير قابل للمعرفة، وغير خاضع للرقابة، ينادي بالويل والثبور بصورة عجيبة» (١١٨، ص: ١٣). إن جميع مصائب وأهوال الاستغلال الرأسمالي، والحروب العالمية المدمرة، وما تناول الشخصية الانسانية وشعورها من سخرية لم يسبق لها مثيل، وذلك الخديج الأشد شؤماً للاحتكارات، الفاشية التي التهمت ملايين البشر، هذه الأمور جميعاً تحول بضربة قلم، بحركة واحدة من جانب الفكر الوجودي، الى مصادفة قاتلة، الى لعب مطلق العنان لفرائز نائرة، حيث يفقد

الانسان على حين غرة إشراف العقل على الحوافز المظلمة والشرطانية لنفسه وجسده. وليست الطريقة بالطريقة الأصلية، لكنها تنقذ بولنوف شخصياً من المآزق: فهو الذي انخرط في الثلاثينات في الدروب الفلسفية قد حيا علناً في مناسبات متعددة هذا اللعب الذي تقوم به القوى الجامعة.

وإما فقد الانسان الايمان بالعقل فهو يحس نفسه كلياً تحت رحمة الفوضى التي تغمره. ان قلبه يسيطر عليه الخوف - هذا «الشعور الأعظم للحياة في عصرنا». «ان حماسة الحياة يعقبتها بالضرورة يأس الوجود» (١١٨، ص: ١٤). ولا بدّ في سبيل الخلاص من هذا الوضع من إفساح المكان من جديد أمام عمل العقل في حياة الانسان والانسانية. وينصرف بولنوف الى العمل، ويمضي فيبحث بعيداً، في عصر الأنوار الألماني، العصر الذي كان يؤمن «بسداجة» بأن العقل، «العقل الصغير»، يستطيع وحده ان يدرك الواقع. وهذا أول الأشياء التي ينبغي لنا التحقق منها: فالمقصود تماماً هو «العقل الصغير»، المجال المحدود للشعور الذي لا يمدو كونه جزءاً زهيداً من فعالية الروح غير القابلة للادراك. إن اللاعقلاني يضغط على الانسان، من الخارج ومن الباطن على حد سواء. وعلى أي حال، فان هذا الضغط يمكن احتواؤه، ذلك أن الأسباب فيه تنقسم الى قوى مثيل، وذلك الخديج الأشد شؤماً للاحتكارات، الفاشية التي التهمت ملايين العقل السيطرة، وهي وحدها التي تحدد شيطانية الحركة التاريخية، هذه الشيطانية التي تتظاهر من حيث هي العمق الغريزي للانتفاضات الشعبية الجماعية، الجارفة لأي سد كما لو كانت تياراً هائجاً، والمدمرة للأنظمة البشرية القائمة بصورة متينة.

ويستخلص بولنوف من انقسام القوى اللاعقلانية نتائج اجتماعية هامة: أ - ان القوى اللاعقلانية المنفعلة الضاغطة على الانسان من الخارج لا تمثل تهديداً خطيراً لوجود الانسان، إذ يمكن ضبطها بالمعرفة العلمية. فالاجتمع المنظم يستطيع ان يدير استغلال الموارد الطبيعية والتقدم التقني انطلاقاً من متطلباته الخاصة، ويكفيه ان يحدد حدوداً معينة لفعل امكاناتها الهدامة؛ ب - ان الخطر الرئيسي على الانسانية يحتفي في ذاتها، في الامكانات الثورية للجماهير الشعبية. وهذا هو السبب في أنه لا يجوز ان نوقظ بصورة مصطنعة كمونات الرعاع الفعالة

واللاعقلانية، لأن هذا يمكن ان يؤول، كما يحذر بولنوف، الى دمار كل الحضارة الانسانية (وهذا اذا ارتأينا بالطبع ان هذه الحضارة ممثلة بأسلوب الحياة والفكر الأوروبي البورجوازي). وعند بولنوف ان «المعتقد الوضعي لأواسط القرن التاسع عشر»، القائل انه في الامكان السيطرة بواسطة معرفة القوانين التاريخية على العالم البشري والتاريخي كما حدث منذ زمن طويل بالنسبة الى الطبيعة وقوانينها، هو «حلم أطفال»... (١١٨، ص: ١٧). ان العودة الى ازدواجية ديلشي مدعوة الى انحاز وظيفة ثنائية: التغلب على الملح الرؤيوي الذي تشيره الوجودية حيال التقنية الحديثة، وزعزعة النظرية الماركسية عن امكانية وتحويل الوجود الانساني بصورة عاقلة وعن ضرورته التاريخية. ان بولنوف يشق للعقل ممرأ نحو وجود الانسان ضمن الحدود المعينة من فرع ديلشي وسيمل في فلسفة الحياة. فليس المقصود هنا «نظاماً عاقلاً للوجود» (هذا التفاؤل ضاع الى الأبد)، بل قبول العقل ضمن الحدود المقبولة من البورجوازية، وذلك حتى «لا يعقد المرء ذراعيه في استسلام». وهذه الحدود ضيقة حتى الدرجة القصوى، ويمكن تشبيهها بتلك البقعة من الضوء التي يحدها مصباح أضيء في دياجير الليل، أو مجزيرة صغيرة ضائعة في وسط محيط الحياة الذي لا نهاية له. ويضيف صاحبنا «المصلح»، مطلقاً العنان لتشاؤمه: وفيما عدا ذلك، فالعقل لن يتمكن قط من «امتلاك هذا النظام الجزيري» بصورة كاملة، إذ سوف يخفي دائماً في ذاته عنصراً مهدداً، ولا يمكن تأكيده إلا في مقاومة متصلة ضد اندفاعة القوى الفوضوية» (١١٨، ص: ١٨).

ويأسى بولنوف لأن الانسان الحديث لا يملك سقفاً، فهو بعد الآن بلا مأوى (der unbehauste Mensch). وهذا يعني انه «لا يملك مكاناً يشعر فيه أنه في بيته، وأن له جذوراً». الانسان لا وطن له (Heimatlos). ولا ينطبق هذا فحسب على أولئك الذين يضطرم قدرهم القاسي الى الضرب على وجوههم من مكان الى آخر (لنقل نحن جمهرة البروليتاريين الذين ينتقلون من مكان الى آخر بحثاً عن عمل لكسب قوتهم، وكذلك المزارعين والحرفيين المفلسين)، بل ينطبق أيضاً على أولئك الذين يحيون فيما يبدو بسلام في موضع ثابت. وبالفعل، فالرأسمالية تحكم على الانسان بالقلق والتشرد الأبدي، وتنحط به «بكل بساطة

الى نقطة الصفر (Zum blossen Nullpunkt) ، لكن بولنوف يلقي بالطبع عبء ذلك كله على كاهل الانسان بالذات الذي يبدو أنه لم يتبق أمامه إلا امكانيتان فقط: فاذا تبقى له شيء من الطاقة أصبح مغامراً خطيراً، يتنقل مسافراً في أرجاء العالم ويعرف «هناة البرهة المشكوك فيها»؛ وفيما عدا ذلك، فالانسان الذي فقد موارده الأخيرة يظل «متشرداً يطارده أبداً الخوف العاري» (١١٨، ص: ١٩-٢٠). ومع ذلك يستطيع الانسان ان «يتجاوز ذاته»، وان يتجاوز كذلك وجوده الذي لا مأوى له، وان يجد له مكاناً وأن يحتوي من جديد ماهيته المغترية.

ما الذي يلزم في سبيل ذلك؟ يقول بولنوف انه يجب على الانسان قبل كل شيء، إذا رغب في خلاصه، ان يشغل في هذا العالم المقلقل موقعاً ثابتاً، أن «يتشبث به بكل أظافره ويدافع عن نفسه بعنفوان ضد القوى الفوضوية التي تهدده». وهذه الطريقة وحدها يكون في وسعه ان يجد الراحة وان يجد في الوقت نفسه عالمه الذي يجب ان يصبح له وطناً وأسرة وبيتاً (١١٨، ص: ٢٠). وهكذا نجد ان الوجودية تغتنى بمقولة جديدة للوجود، مقولة «البيت» التي تحصل على مغزى انتروبولوجي وانطولوجي سري. وهذه المقولة الجديدة تصبح المفتاح الذي يتيح فهم ماهية الانسان، فهم «الظاهرة الأساسية» للتصورات الانسانية عن العالم. الانسان «كائن بيني بيته»، وهو خارج بيته لا يعرف راحة أو هناة أو ماهيته الانسانية الخاصة. ذلك ان البيت هو الشكل الذي يجد الانسان فيه، محتمياً بجدران وسقف، مكانه الحيوي الخاص ويحمي حياته ضد العالم الخارجي الغريب عنه (١١٨، ص: ٢١). وبالبيت يمر خط الفصل بين مجالي الوجود: في الخارج الفوضى، العالم الخطير والغريب؛ وفي الداخل الراحة والأمان اللذان يتيحان للانسان الشعور بأنه في بيته من جديد؛ ان صحة فكره ونفسه رهن بتوازن سليم بين هذين المجالين، «العالم» و«البيت».

إن وهم الاكتشاف «الجديد» يمنح بولنوف جناحين؛ لقد وجد في مفهوم «البيت» النقطة التي يمكن أن تخدمه كاسناد من أجل قلب العالم الوجودي للخوف والضياغ والتغلب على الطابع المتحيز لفلسفة الوجود. ومهما يكن من شيء، فهو لا يجهل أن «هدوء البيت»، مهما يك هذا البيت راسخاً، هو مسكن

للذات الوجودية التي ينجح الفرد في الاستغراق فيها إذا هو توصل الى حماية نفسه من Man الرهيب. وثمة أمر مؤكد: إن البيت يزيد من امكانيات الاتصال مع الوجود، وفي الوقت نفسه يوطد القاعدة الاجتماعية للوجودية بالذات: إن الوجود مضمون من الآن فصاعداً لكل انسان يملك بيته ويحصل على الراحة بين جدرانها، لكل بورجوازي صلب كانت الوجودية الكلاسيكية تتجنبه في اشمئزاز. إن منطلق الفلسفة الوجودية هو ذات الفرد «صاحب الفكر النقدي»، المثقف البورجوازي الذي ينصب عزلته وضياعه ونفوره من العنصر الاجتماعي الذي يطارده في كل مكان في موقف ميتافيزيائي (أو أنطولوجي) ويتحدث انطلاقاً من هذا الموقع الى الانسانية بأسرها وينتقل الى السلم العمومي وهو ينظر من نافذة مكتبه. إن بولنوف يتخذ منطلقاً له رد الفعل الانفعالي للبورجوازي الصغير الألماني لمرحلة الاستقرار الاقتصادي للرأسمالية الألمانية الغربية ويتمسك «بالتوجه الحيوي» نفسه في محاولاته اللاحقة للمضي «ما وراء» الوجودية.

ويحاول أيضاً في الوقت نفسه أن يدخل بعض التصحيحات من لدنه الى «دينامية» فلسفة الحياة التي تبدي في كل مكان من تصورها الفعال والعدواني عن العالم اتجاهاً الى «التغني بالنضال والحرب». وهو ينسب في الأصل هذا الاتجاه الى هيراكليطس الذي يعتبره فلاسفة الحياة أبا فلسفتهم؛ ومن بعد يتوجه الى نيتشه الذي، إذ «نفذ عميقاً» الى ماهية اللاعقلانية، «تغنى بالحرب من حيث هي المبدأ العظيم للحياة الصاعدة»، ولم يكن يرى «الانسان الحقيقي» الا في المحارب. ان ناقدنا الوجودي لا يثور مطلقاً ضد «مبادئ الحياة الصاعدة»: فبطولتها المسكرة، المتزجة بصورة وثيقة «بعاطفة جامعة لا عقلانية للحياة»، تفرض نفسها عليه؛ وهو يعارض «إساءة استعمال» هذه المبادئ، ويقصد بذلك منظري النازية الذين أخذوها في «شكلها البدائي»، وبذلك أسأؤوا الى مضمونها العميق. وبولنوف مستعد للعودة الى هذه المبادئ مع تحفظ واحد: يجب الاستعاضة عن مفهوم «الحرب» بمفهوم «النضال العمومي» المرتبط بصورة لا تنفصم عراها بشرط الانسان في العالم. (انه يؤكد على عبارة شرط، مجابهاً بذلك «الوضع الاقصى» لجاسبرز الذي يتصور النضال المتصل بين

الخير والشر منطلقاً من استحالة التغلب على هذا الأخير ومن أن وجود الانسان محكوم عليه بأزمة لا مخرج منها: إن «الوضع» حالة خصوصية من «الشرط». إن بولنوف خصم للحدود القصوى؛ انه يفهم خطر الحياة ويرضى به، لكنه لا يريد أن يتبع نيتشه حتى النهاية، وهو الذي يدعو الى بناء المدن عند سفح فيزوف: إن المجازفة عظيمة جداً بالنسبة الى كل وجود بورجوازي محترم. والوجودية التي تنطلق من هذه الدعوة والتي ترى أن الخوف هو قدر الانسان المحتوم تظل في واقع الأمر واقفة على الأرض البركانية نفسها (١١٨، ص: ٢٢ - ٢٤). وهكذا يجب أن نكمل «بارادة النظام والأمن» (der Wille zur Ordnung und Sicherheit) (١١٨، ص: ٢٥) ارادة القوة عند نيتشه المستعد دائماً لقبول المجازفة «بجرب عمومية».

وضمن الحدود الضيقة لارادة مكرسة للنظام والأمن، في إطار الزمن العائد الى بناء «بيته» والرخاء البورجوازي الصغير، يحصل العقل الانساني من يد بولنوف على حقوق المواطنة (حسب المعنى الألماني المزدوج bürgerlich = المدني والبورجوازي)، ويُدخل الى الكون الذي يحقق نبضانه بصورة محمومة في ملء الاختار المتصل للقوى التيهية المنفلتة منه. ويقول بولنوف، وهو يفسح مكاناً للعقل في الوادي الأرضي للتأوهات الوجودية، إن الرغبة في تشييد بيت تمثل نظاماً للسلام (die Ordnung des Friedens) ينشأ بواسطة الذهن البشري. وحين يشيد الانسان بيته بصورة عاقلة ويصنع مسكنه «يكف عن كونه تائهاً أدياً (der Flüchtling)». ولا يخدم العقل أداة تتيح تحويلاً منظماً للوجود كما يشعر الانسان أنه في بيته (كما يفترض العقلانيون «السذج»)، بل كمساعد في بناء بيت يحمي الفرد من المصائب التي تهز العالم. ويقول بولنوف: «وظيفة البيت الانثروبولوجية تصبح مشكلة حيث العالم يكتشف في ازعاجه وقلقه وانعدام الأمن فيه... وهذا هو السبب في أن الدرب المؤدية الى تفهم البيت يجب بالضرورة أن تمر عبر التجربة الوجودية لحالة الانسان الذي لا مأوى له» (١١٨، ص: ٢٦). وههنا بالضبط يكتشف الرابطة بين العقلاني واللاعقلاني وخلافه الخاص مع الوجودية المذهبية.

ولا يتجنب بولنوف التقسيم الكلاسيكي لقدرات الانسانية الفكرية الى فهم

(der Verstand) وعقل (die Vernunft)، وهو يمنح الفهم ميدان بناء المفاهيم، والحساب المنطقي « للتركيب المنهج »، والقدرة على حل القضايا المطروحة في الممارسة؛ وهذا الفهم ينقل ما وراء الخير والشر، ويحول الى سلاح للفعل العملي يمكن أن يخدم النوايا الجيدة والأهواء الشريرة على حد سواء (مثال ذلك أن الفاشية ليست أكثر من هوس نقل الى مستوى العقل). أما العقل فمهمته « القضاء على التوترات » في حياة البشر العادية، وهو منظم في صراع الأهواء البشرية؛ والعقل « مبدأ القياس »؛ هو « الفضيلة الكبرى ». ويفسر المؤلف قصده فيقول: « اذا كنا نحتاج الى الفهم المطبق من أجل بناء منزل، فنحن في حاجة الى العقل كي نجعل تساكنا أمراً محتملاً ». وليس العقل قدرة للنفس البشرية، لفكر الانسان أو ذهنه، بل يخص ماهية الانسان، ولذا كانت وساطته تعني « تأنيساً للحياة بترويض القوى اللاعقلانية » (١١٨، ص: ٣١، ٣٢). وهذه منذ الآن خطوة جديدة بالنسبة الى الوجودية، خطوة جانبية، في اتجاه التقليد المسيحي، في اتجاه الانثروبولوجية الدينية.

وبعدما أسس بولنوف العقل من حيث هو المبدأ المنظم للتساكن بين البشر ينصرف الى تأسيس مقولة جديدة يدخلها الى الفلسفة تحت اسم القياس (das Mass). ويعتبر القياس على الصعيد الانطولوجي والسيكولوجي إحدى المقولات الحاسمة لتنظيم العلاقات بين الأفراد (الاجتماعيين)، هذا التنظيم الذي يعيه الانسان باطنياً، والمدعو الى المحافظة على التوازن بين الطبقات المتصارعة في ظروف الرأسمالية. ويمثل التمعش الذي لا ينطفئ الى الاستئثار والاثراء والسيطرة على اعتباره صفة ملازمة للطبيعة البشرية. ويفيدنا أن نلاحظ أن بولنوف يقدم كمثال على هذا الظلم الذي لا يرتوي والذي يتميز به الانسان بفعل طبيعته شخصية ايكاريوس الذي أصم أذنيه عن نصائح والده وكان أول من خلق عن الأرض في اتجاه الشمس، وجسارته لا تبرح تلهم الشجاعة البشرية وترعب الحذر البورجوازي.

ويقدم بولنوف القياس والاخلاص له على اعتبارهما القضية الأكثر جوهرية للانسان المعاصر، ذلك أنه إذا كان يفتقر الى شيء ما في « المجتمعات الصناعية »



لنصرنا فانه يقتصر بالفعل الى الاحساس بالقياس الذي امتنعت الطبيعة عن اعطائه اياه. يجب عليه أن يتعلم أن يجد ذاته « بصورة عاقلة » وأن يهدى « غليان طموحاته التي تستنفذه ، فيجد الحد الوسط الذي وحده يتيح له أن يحقق ماهيته الحقيقية ». وان هذا الداعية الى التناقص ، الحالم « بالحد الوسط » (بتوازن اجتماعي وبمحكمة بورجوازية صغيرة) ينساق مع الرومانسية التي توحى اليه بالطوباوية الاجتماعية للرجوع تارة الى المسيحية في أوائلها وتارة الى العصر الوسيط في مستهله وتارة الى النهضة الايطالية وتارة الى عصر Sturm und Drang ، وهي العصور التي يعتقد أن حس القياس فيها كان سائداً في جميع ميادين الحياة. ايه ، أيتها الأزمان التي تلاشت في الأبدية ! ومنذ ذلك الحين والانسانية لا تتمكن من التغلب على جور ( die Masslosigkeit ) أهوائها ورغباتها الخاصة ، بل لقد نسيت اليوم كل النسيان حس القياس ، فسقطت فريسة الحدود القصوى . وتلك هي نتيجة الحركة اللاعقلانية المعاصرة التي « ينطلق تطورها من البدايات البروميثوسية لغوته الشاب ويمر بالأحلام الرومانسية والمثل العليا المغوية لنيتشه كئي يؤول الى الواقع اليومي للحاضر » ( ١١٨ ، ص : ٣٤ ). إن مفهوم « التجاوز » يتطلب ضحايا ، وهذا يروميثوس ، رمز النار التي لا تنطفئ للعقل الانساني ، وغوته الحكيم الذي كان يجب الحياة ، والذي أقسم في شبابه على الاخلاص للمبادئ البروميثوسية في الفن ، يقدمان ذبيحة على مذبح اللاعقلانية افتداء لخطايا الانسان المغترب .

وأما نيتشه الذي أخذ عليه لتوه تحمسه للحدود القصوى ، فان فلسفته تصبح مع ذلك معياراً للقياس ، قياس « الحد الوسط » ، وهو ما لا ينطبق عليها البتة على أي حال . إن تصور بولنوف في حاجة الى الاعتماد على سلطة ، فهو يسرع اذن ويؤكد أن نيتشه كان يجد في « الجور » المصيبة الأعظم التي حلت بالانسان المعاصر ، كان يجد فيه « خيانة لانسانيته الخاصة » . ان بولنوف يخفي المبالغات الصارخة للنيثشوية خلف « وعي القيم الأخلاقية الأرفع » التي « يدور لها رأس » الناس الذين يفتقرون الى التجربة . ويزعم أن نيتشه لم يشأ قط سوى إصدار التحذير ، قائلاً إن « الموقف السليم حيال القياس فقد واستعيض عنه ، تحت الستارة المضللة للطموح الى الرخاء ، بالجور الهدام العمومي » ( ١١٨ ، ص :

٣٥، ٣٦). ولا بدّ من القول ان مثل هذا التأويل يتجاوز بصورة يؤسف لها القياس الذي يهتم به المدافع عنه كل هذا الاهتمام.

وتنطلق من هنا بعدئذ المهجمات الحاققة ضد جشع الانسان الراهن. التلفزيون، والسيارة، وملذات الجسد، «انه يحاول في جميع الأشياء أن يتجاوز حدوده المعقولة» (١١٨، ص: ٣٦). ولا يكاد يبلغ هدفه حتى تدفعه أهواء جديدة أبعد فأبعد، وهو يحتنق تحت عبء رغباته الخاصة، ويصبح عبداً للطرق التقنية والزي الشائع الذي يتبعه في كل شيء وكأنه مجنون. ولكن كل إنسان يتجاوز الحدود المعينة له سوف يعاقب بصورة لا مفر لها، في يوم من الأيام، لأنه انتهك الحق الالهي.

ولا يستطيع بولنوف أن يتفادى بعض «الأفكار المقلقة» المزعجة عن شيطانية العلم والتقنية اللذين يجب أن يتحملا كل وزر المسؤولية عن نزع انسانية العلاقات البشرية في ظل الرأسمالية، وعن الاستثمار وتقسيم العمل الرأسماليين اللذين يشوهان العامل نفسياً وجسدياً، وعن انحطاط الحضارة البورجوازية وخلل الشعور البورجوازي، وعن الظلم إلى النجاح والثروة، الخ. وهو يستأنف كلياً الوصفة النيشوية عن الخلاص ضد اندفاع المعرفة العلمية: «ترويض العلم بواسطة الفن». وقد يبدو نقده جذرياً أحياناً، لكنه غير بناء مطلقاً.

ان الفرد مأخوذ بين قطبين: من جهة واحدة «الحركة الذاتية» للتقنية التي تقلت من رقابة الانسان، بكل ما تنطوي عليه من فكر عقلافي يجفف النفس الإنسانية دون أن يترك فيها مكاناً للمشاعر؛ ومن جهة ثانية سيطرة كتلة مجنونة وفضة، سيطرة الرأي العام، سيطرة الاجتماعي، وهي جميعاً توقظ في الانسان غرائزه التجمعية وتشكل سيكولوجية التفاهة. وفي هذه الأوضاع لا بدّ للفرد أن يجد في ذاته القدرة على ايقاف هذا الفعل الذي يفرغ نفسه وذهنه ويسويها، وعلى تأكيد ذاته في رأيه الخاص.

وكيف يكون ذلك؟ بواسطة تثقيف ذاتي بروح «العقل الحر»، بروح «القدرة على أن تكون له أحكامه الخاصة»، الأمر الذي «سوف يتيح له أن يتخذ أبعاده حيال الجمهور»؛ وبواسطة تأكيد القواعد الأبدية «لمناقبية بسيطة» أو «لإنسانية بسيطة»، الأمر الذي يجب أن يستجر تلطيفاً للفعل

النازع للانسانية الذي تمارسه التقنية والفكر العقلاني؛ وأخيراً بواسطة التقيد بالقياس الذي يحدد النسب الصحيحة بين العقلاني واللاعقلاني. يكفي الانسان أن يكتسب الايمان بذاته، والرجاء في قلبه الخاص، والثقة في علاقاته مع الأفراد الآخرين وفي حوافز الوجود العميقة، والقياس بين العقل والعاطفة.

ما عسى أن يضيف بولنوف بعد الى خصائص الانسان التي سجلناها لتونا، فيما عدا أنه « كائن يبني بيته »؟ لا شيء من لدنه، لكنه يرى من المناسب أن يعود الى أحد أقوال نيتشه المأثورة: الانسان « كائن ناقص، غير مكتمل أبداً، مقيد في أغلال الماضي »، يعني أنه يملك خلافاً للحيوان القدرة على الاحتفاظ بالماضي في ذاكرته (وفي الوقت نفسه القدرة على نسيانه). وهو يفضل التوازن بين هاتين القدرتين، وفي هذا التوازن يكمن شرط فعل خلاق، مفهوم من حيث هو « استدراك ما قد أغفل ». وهو يعطي عبارة « استدراك » (das Nachholen) التي يستعيرها من نيتشه معنى ميتافيزيائياً. فهو لا يقصد منها متابعة الانسان لعمله غير المكتمل، بل العودة الى نقطة انطلاقه، « زرع الذات في الماضي »، وهو ما يرمز إليه بصورة الزردة (die Schleife) التي تجمع طرفي الحبل. وانه لينطلق من هذا الرمز كي يعيد خلق « بنية زمان الحياة الانسانية »، وبنتيجة ذلك يفسر معنى وجود الانسان. فهذا الانسان، مثل الزردة، حين يستعيد الماضي في ذاكرته يعود اليه كما يعود الى نقطة انطلاق ويستغرق فيه كما يستغرق في إمكانية خاصة به وغير مكتملة، كما يستغرق في ماهيته الخاصة غير المحققة. ويقول بولنوف: « يعيش الانسان في تناقض مع وجوده الباطن، ومع حقيقة واقعه، لكنه يملك القدرة على العودة نحو ماهيته الخاصة » (١١٨، ص: ٢٢٦).

حين يبحث مسافر تأخر عن رفيقه خطاه ليلحق به أو يزيد قطار من سرعته ليصل في الموعد المحدد له، فليس في هذا استدراك بعد: ليس ثمة زردة بعد. ان الاستدراك يتحقق في التكرار. والتكرار يعني صنع الشيء نفسه من جديد، الانتقال القهقري في الزمان، الى بداية العملية. والمرء يكرر عامة ما يوفر له اللذة والفرح. وفي الاستدراك، حتى بالمعنى الآلي، (اعادة الاستماع الى قطعة موسيقية أو مطالعة جديدة لكتاب أحبه المرء)، يحس الانسان فرحة التكرار. وأما الاستدراك الحقيقي، في رأي بولنوف، فيتم في المجال الوجودي، حيث

التكرار يصبح عودة، يعني « شكلاً للازدواج الوجودي » حيث « الماضي المتلاشي ينبثق من جديد، حيث الماضي المنسي يتحقق مرة أخرى، متكرراً بالضبط كما كان فيما مضى (مثل نسخة صادقة) ». وما يتكرر في الأغلب هو « الشيء الموفق »، بالضبط لأنه كان ناجحاً في المرة الأولى: فلانسان يرتد باطنياً الى الخلف، الى مرحلة سابقة، كي يحس من جديد الأشياء التي كانت مناسبة له. وهكذا يحاول أن يبلغ هدفه، راجعاً الى ما بدىء، في مناسبات عديدة، و« لعل هذه الامكانية للاعادة هي الماهية العميقة للحياة الانسانية » (١١٨، ص: ٢٢٨).

ومحاكمة بولنوف متفككة ومشوشة، لكنها تتضح شيئاً فشيئاً بقدر ما يقترب من « النتيجة الانثروبولوجية » التي يريدها. وهكذا يتبين تدريجياً أنه يريد أن يتغلب على تصور الزمان عند هايدغر الذي « يجازف » بتحويل الانسان وحياته نحو المستقبل، نحو الأخطار، نحو المخاطر والخوف من مستقبل مجهول. أما بولنوف فيغري الانسان بالأوهام عن اللحظة الراهنة، بتكرار الأفراح الماضية و« استدراك ما فات ». وباختصار فهو يقترح نسخة مبسطة، مكيفة مع أذواق الجمهور البورجوازي الصغير، للفكرة النيتشوية عن العودة الأبدية دون أدنى اشارة الى المصدر الأصلي. المستقبل؟ انه مجهول، لكن لا داعي للخوف منه. فلن يحدث شيء جديد، بل ما حدث في الماضي سوف يتكرر. إن كل لحظة، وكل حادث، وكل حياة، وكل وضع تاريخي، تعود جميعاً الى بداياتها، مثل الزردة، كي تتكرر مراراً وتكراراً. لا تنظروا في خوف الى الأمام، نحو المستقبل، بل انظروا إلى الخلف، نحو الماضي، في إيمان ورجاء: فالماضي لم يكن بالغ الرداءة، فحاولوا استعادته. ويقول بولنوف مختصراً: « وبالتالي فالقصد عودة ضرورية الى برهة سابقة من الحياة، استعادة ما أغفل... الدرجات المتتالية لعودة جديدة أبداً الى الخلف وتكرار للأشياء التي لم تكتمل، لأنه في هذه « العملية من التكرار » وحدها (in diesem Iterations - verfahren) تصبح الحياة ذاتها، حياة الانسان الفرد وحياة التاريخ بأكمله على حد سواء » (١١٨، ص: ٢٣٧).

ويمكن ارجاع المفزى الاجتماعي السيكولوجي لهذا التصور، دون مبالغة، الى

لون بورجوازي صغير « للتشاؤم البطولي » الذي تجد فيه فلسفة الحياة اكتمال  
تصورها عن العالم. وهنا يكمن كذلك معنى « الثقة » (« الأمن ») حيال  
الوجود، هذه الثقة التي تقول « أجل » صغيرة للحياة. هذا قبول هادئ  
وخجول للوجود كما هو اليوم وكما كان بالأمس، دون تطلع الى المستقبل، قبول  
للوجود المغترب كما يثل للمرء بتناقضاته العميقة ونزاعاته، وكذلك بأفراحه  
الصغيرة ومسراته. وهي أحياناً نصيب البورجوازي الصغير الرصين والعاقل.  
ويعلق بولنوف بقوله: « مثل هذه الثقة حيال الوجود شرط ضروري مسبق لكل  
حياة انسانية » (١١٧، ص: ٢٠). فبدون هذه الثقة لا يمكن لنمط الوجود  
البورجوازي أن يعتمد على أي منظور تاريخي. وواقع الأمر أن مثل هذه الثقة  
تعكس على الصعيد الايديولوجي بعض اللحظات الجديدة لتطور الرأسمالية  
المعاصرة (الألمانية الغربية خاصة) التي تحتاز مرحلة من الاستقرار النسبي، حيث  
تتظاهر الأزمة العامة للنظام الرأسمالي. في الميدانين الاقتصادي والسياسي، في  
أشكال أقل بروزاً وحدة.

ان مقولات بولنوف الجديدة لا تتقدم خطوة واحدة بحل القضية المركزية  
للوجودية، ألا وهي قضية الانسان. فالأفكار الفلسفية عن مصير الفرد في المجتمع  
البورجوازي يستعاض عنها بيقين عاطفي اعتباطي. بقناعة اليوم الراهن  
التافهة. بالعظات البناء الموجهة الى البورجوازي الصغير الألماني. وهذه الفلسفة  
القائمة على هامش الوجودية تعبر بصورة أصرح من الوجودية الاورثوذكسية عن  
الوجدان البورجوازي لألمانيا الغربية في أيامنا الراهنة.

وهكذا فبولنوف لا يحقق « تجاوزاً للانسان من قبل ذاته » المراد منه القضاء  
على اغترابه. وهو ما لم يتحقق لا في « الارتقاء الذاتي » للفرد نحو الانسان  
المتفوق كما كان يحلم بعض أنصار نيتشه من أصحاب النزعة الرومانسية، ولا  
بفضل « البشر الأعلى » كما كان يتوقع بعض أنصار النيشوية من أصحاب  
التصورات السياسية « الواقعية »؛ ولا يحقق حالياً نجاحاً أكبر حين ييث في  
الألماني المحترم روح قياس « عاقل » و« الحد الوسط »، و« الثقة » حيال الوجود  
والعناية الالهية في شروط استقرار الاقتصاد الألماني الغربي. وبالرغم من أن  
بولنوف يعد كل الماني ببناء « بيته » حيث هو واجد وطنه وعالمه وسلامه وأمنه،

فان شعب المانيا الغربية، أفضل العناصر فيه، النشطة والمناضلة، الطبقة العاملة وطبقة الفلاحين الكادحين والانتلجنترزيا التقدمية، لاينخدعون بمثل هذه الوعود.

إن قضية الانسان بكل عمقها وفي سائر مظاهرها، المتوسطة والأساسية، تصادف مبادئها الأولى النظرية والمنهجية والعملية في الماركسية. فللماركسية ربطت قبل كل شيء حل هذه القضية بتحويل المجتمع الرأسمالي تحويلاً ثورياً، على أساس الشيوعية. لقد كشفت عن سر ضياع ماهية الانسان باغتراب العمل، هذا الاغتراب الذي تقرر بدوره مكننة الانتاج الرأسمالي التجاري القائم على أساس اغتراب المنتج المباشر بالنسبة الى أدوات عمله وغيرها من وسائط العمل. إن الاغتراب هو مصير الانسان في المجتمع الرأسمالي، وهو الخاصية الجوهرية لوجوده. ومع الاطاحة بالرأسمالية يتم القضاء على أسباب اغتراب العمل، وبالتالي أسباب اغتراب الطبيعة الانسانية. وهذا هو السبب في أن القضاء على الملكية البورجوازية يعني القضاء على كل اغتراب، وإعادة الانسان الى «وجوده الانساني، يعني الاجتماعي» (٧، ص: ٨٨).

إن الاغتراب يزول كلياً في ظل الشيوعية التي يصفها ماركس «بالانسية المكتملة». «ان الشيوعية، الالغاء الايجابي للملكية الخاصة (وهي نفسها اغتراب انساني للذات) وبالتالي تملك فعلي للماهية الانسانية من قبل الانسان ومن أجل الانسان؛ واذن عودة كلية للانسان من أجل الذات، من حيث هو انسان اجتماعي، يعني انسانياً، عودة شعورية تحققت مع الاحتفاظ بكامل ثراء التطور السابق. هذه الشيوعية من حيث هي طبيعية مكتملة = أنسية، من حيث هي أنسية مكتملة = طبيعية؛ انها الحل الحقيقي للتناحر بين الانسان والطبيعة، بين الانسان والانسان، الحل الحقيقي للصراع بين الوجود والماهية، بين التמוضع والتأكيد الذاتي، بين الحرية والضرورة، بين الفرد والنوع. انها لغز التاريخ المحلول، وهي تعرف ذاتها على اعتبارها هذا الحل» (٧، ص: ٨٧).

إن التجربة العملية للتحويلات الثورية المحققة في بنية المجتمع الاجتماعية، وفي طابع العمل وطبيعته، وفي الثقافة، وفي الحياة الفكرية والأخلاقية للبلدان الاشتراكية تؤكد على أكمل وجه هذه النبوءة النظرية للماركسية.

## خاتمة

يحتل نيتشه في الفلسفة البورجوازية الألمانية مكاناً على حدة: فقد نجح في «تخمين» القضايا والاتجاهات الأساسية التي تسم تطور هذه الفلسفة اليوم والتشديد عليها وفي اقتراح المبادئ المنهجية «لمسيرة فلسفية» تحدد حتى درجة كبيرة دور الفكر الفلسفي وأهميته في العالم البورجوازي المعاصر.

إن أزمة النمط الرأسمالي في الإنتاج تترافق بالخطا في الحضارة البورجوازية وتدهور الوعي البورجوازي، وبما لا ريب فيه أن النيتشوية هي التظاهرة الألع لهذه الأزمة المتعاطمة للفكر الألماني وانعكاسها الايديولوجي وتقرير عجز هذا الفكر عن ايقاف ظاهرة الانحطاط الفكري والانهار الأخلاقي والذهني للمجتمع الرأسمالي. إن انعدام المنظورات والارتياب في الغد يولدان بصورة محتومة النسبية والشككية في العلم، والانحطاط والصورية في الفن، وبهتان الشروط لظهور وانتشار فلسفة تستعيز عن التحليل العلمي للواقع الموضوعي «برموز وهمية متقنة»، وعن العقل «بتأكيد الحياة من حيث هو تعويض عن العجز المطلق عن خلق المستقبل» (٢٢٦، ص: ١٣٠)، وعن الحقيقة بجملة من «التزويرات المبدئية»، وعن الجدلية بالسفسطائية، وعن الحضارة بالهمجية وعن نظرية المجتمع بصوفية ارادية، الخ. وإن الفكر النظري البورجوازي ملزم بذلك بفعل مجرى الأحداث المنطقي ومنطق التاريخ بالذات وهذه المأساة التي يعاني الفكر البورجوازي منها مجسدة في «الفكر الحر» لزرادشت.

فيتشه يحطم بضربة مطرقة واحدة سلسلة الميراث الفلسفي: انه يعتبر الفلسفة السابقة بأكملها متتالية من الأخطاء التي يجب تجاوزها. وفي الفلسفة البورجوازية

يرجع اليه «تقليد انكار التقاليد» الذي جعل منه أورتيجا أي غاسيه في وقت لاحق «قانوناً» لتطور الفكر الفلسفي، وهو تقليد القطيعة مع كل الارث التقدمي للماضي خلال المرحلة من ديموقريطس وافلاطون الى هيغل وفيورباخ. إن البحث الفلسفي ينتزع من التربة الفلسفية التي كانت تغذي نتائجه التقديمية والتي كانت الفلسفة تلقح تحليله النظري. ومن البدهي أن الفلسفة، حين «تقترب ذاتياً» عن العلم، لا تهرب من الواقع، لكنها تبتغي تفسيره دون اللجوء الى وساطة المعرفة المكتسبة علمياً؛ وانها لتتحول من جراء ذلك بالضبط الى وسيلة للتأويل المنحاز لعالم الطبيعة وللعلاقات الاجتماعية، وتتحول الحقيقة المكتشفة من قبلها الى جملة من «التزويرات المبدئية». وهي تسمى في هذا الفعل الذاتي والارادي الى ايجاد مخرج من الطريق المسدودة. وهذا الاتجاه الذي يمود بصورة جزئية الى شوبنهاور وكيركيغارد ينتشر عند نيتشه من حيث هو التوجه الأساسي «لمراجعة» القيم النظرية، ويصبح سائداً بالنسبة الى فلسفة الحياة بمجموعها، وتشاطر فيه كما حاولنا البرهان على ذلك الوجودية وكثرة من المدارس الفلسفية الأخرى في المانيا البورجوازية.

إن تدهور العقل والمخطاط الفكر النظري المنهجي وسقوط اعتبار المعرفة العلمية الموضوعية تعوض عنها هنا فعالية تصورية لا تلهم نيتشه وتلامذته في عاطفتهم العدمية الخاصة بالانكار ونقدهم الجذري الكاذب للوجود فحسب، بل كذلك في هذا البرنامج الايجابي الذي هو السباق الى الاعلان عن «السياسة الكبرى» للامبريالية. إن النيتشوية نوع من كلمة السر الايديولوجية بالنسبة الى الفلسفة البورجوازية في عصرنا، معيار للنضالية التصورية التي توجه الأجيال الأخيرة من الفلاسفة البورجوازيين، منذ الليبراليين من أصحاب النزعة الكانطية الجديدة حتى الرجعية الايديولوجية للجرمانية الجامعة، نصف الفاشية أو الفاشية بصورة مكشوفة. وان أسباباً ايديولوجية وتصورية بصورة رئيسية هي التي كانت خلف «انبعاث» النيتشوية بعد الحرب.

وتجتذب النيتشوية منظري البورجوازية المعاصرة بتوجهها المناهض للديموقراطية والمناهض للأنسية. وصحيح أنها كثيراً ما تبعت وتمتدح من حيث هي نوع من الأنسية الجديدة، بيد أن عقيدتها الفلسفية، المتوجهة نظرياً وسياسياً



ضد الديمقراطية والاشتراكية، لا يمكن أن توصف بالأنسية إلا من وجهة نظر مفكر بورجوازي يتصور الرأسمالية من حيث هي الوجود « الطبيعي » للجنس البشري. إن ميثلوجيا نيتشه توفر النموذج النظري لدفاع غير مباشر عن النظام الرأسمالي والاستعباد الامبريالي. وحين يتبع المدافعون النظريون عن الرأسمالية هذا النموذج لنذير ارادة القوة والانسان المتفوق والعودة الأبدية لا يعتقدون عزمهم على « كلبية تضاهي في عظمتها » الكلبية التي يتخذها « السائل الكبير »، بل يقنعون دفاعهم بعضات كاذبة عن « المثل العليا للعالم الغربي » وعن القيم الانسانية العمومية والأزلية للحضارة، الخ، غير أن هذه الأمور جميعاً تستر الحقد نفسه حيال الديمقراطية والاشتراكية والمثل العليا الانسانية ومطامح الشغيلة. ولا يمكن أن يكون الأمر خلاف ذلك. ذلك أن العلاقات بين البشر تفقد طابعها الانساني في مجتمع تصبح الكرامة الانسانية فيه قيمة تبادلية، ويفترب الانسان فيه ويجرد من شخصيته، وهو المجتمع الذي يخدمه المنظرون البورجوازيون. لقد استحالَت الرأسمالية الى همجية منذ زمن طويل. وتكررت للأفكار الانسانية التي نادى بها ايدولوجيوها الأولون، وذلك لأن هذه الأفكار تتنافى مع السيطرة غير الانسانية للرأسمال الذي لا يتورع عن التضحية بكرامة الفرد وبحرية شعوب كاملة وبشرف الأمة وكنوز الحضارة العالمية وبحقوق المواطن وبملايين البشر دفاعاً فحسب عن هذا العالم غير الانساني، المؤسس على الاستثارة والعسف والاستهزاء بالشخصية الانسانية.

وحين تعمل النيتشوية تحت غطاء فلسفة الحياة، متقنعة بالموضوعية وبالثورية الزائفة، وتستخدم التوتر الشعاري، وتستغل بكل رهافة سائر أشكال التأثير الانفعالي، فهي تنادي الفرائز المستترة للانسان الذي حطمته الرأسمالية، وتوقظ فيه بصورة مندرجة كل ما ينطوي عليه من خبث وتوحش وهمجية. وتدمر عقله ونفسه إذ تسكت وجدانه. وانها لتارس فعلاً قوياً بصورة خصوصية على الشرائح المتوسطة، والاتلجنتزيا البورجوازية والبورجوازية الصغيرة. والشباب بصورة رئيسية. إن هذه الشرائح الاجتماعية التي حارت أمام تدهور القيم والمثل العليا « الأبدية » للعالم الغربي، وأمام انحطاط الحضارة البورجوازية وقمقعة التقنية الرهيبة، والتي خابت آمالها حيال وضعها المتقلقل في المجتمع

البورجوازي، تبحث في النيتشوية عن إمكانية « خرق » عبر العدم الذي يهجم عليها. وإن الفلسفة العدمية « لمراجعة جميع القيم » تجتذب أيضاً بجذريتها الظاهرية أولئك المستائين بصورة فعلية من الرأسمالية دون معرفة بالأسباب العقلية لمصائب وأهوال النظام الرأسمالي. إن هذه الفلسفة الذاتية حتى الدرجة القصوى والمتمركزة على الأنا، التي تستمض عن الوقائع التاريخية والاقتصادية والسياسية والعلاقات الاجتماعية بميثولوجيا رمزية وبشاعرية الصف الأعمى، تفتح أمام الفرد البورجوازي المتردد بين اليأس والعطالة منفذاً وهمياً في هروب ما وراء الخير والشر، في توتر مفرط مهووس للارادة باسم بلوغ « حرية الفكر » الموهومة، رافعة فوق « قطيع البشر » تلك « الفردية غير المألوفة » التي تدخلها الى صفوف « المختارين » الذين أبيحت لهم الأشياء جميعاً. وهذه الخصائص لفلسفة نيتشه استغللتها بنجاح الرجعية الألمانية، والنازية خاصة، التي عرفت كيف تخضع لنفوذها المفسد شرائح عديدة من البورجوازية ومن الائتلاجنتريا الألمانيتين، ومن خلالها جزءاً كبيراً من قوى الأمة السليمة، وكيف تغوي جمهرة الألمان برومانسية النصر وتسممهم بالحقد ضد الشعوب الأخرى. وهذه الأمور جميعاً تبلور حول النيتشوية انتباه الايديولوجيين الحاليين للبورجوازية الرجعية.

وتشكل النيتشوية مثالا بليغاً على الفلسفة الناشطة سياسياً. إن كلا من أقوالها المأثورة، ناهيك عن فكرها العام، مدموغ بذلك التعصب البورجوازي الشرس الذي يجهل أية مصالحة مع خصومه الايديولوجيين. إن كل سطر فيها وكل العاطفية النقدية « لمراجعة القيم »، هذه التي تتوجه ضمن حدود ضيقة ليس غير ضد بعض مظاهر الواقع الرأسمالي، يخدمان في آخر المطاف أغراض النضال ضد حركة التحرر في عصرنا وضد التصور العلمي عن العالم الذي هو راية هذه الحركة في تقدمها عبر العالم وفي انتصاراتها التاريخية. إن « مراجعة جميع القيم » تثبت مرة أخرى الطابع الراسخ للاستنتاج الماركسي اللينيني القائل إن « الفلسفة الحديثة مشربة بروح الانحياز كمثل الفلسفة قبل ألفي عام » (٢١، ص: ٣٧٢).

إن النيتشوية خصم فعلي وخطير، ولا يجوز أن ننسى قوة فعلها في فكر البشر وقلوبهم. والماركسية لم تعبر قط عن مزاعم في « ميراث » نيتشوي، كائنة ما كانت هذه المزاعم.

إن كل محاولة « للجمع » بين الماركسية والنيتشوية أو « فتح » الماركسية أمام هذا التيار الايديولوجي هي محاولة غريبة عن الطريقة الثورية والنقدية للماركسية اللينينية. وإن الماركسية لتجابه الاندفاع الجديدة للمدافعين عن النيتشوية بالتحليل العلمي الموضوعي للواقع كما يمثل ولقوانين تطوره ، وهو تحليل يأخذ بعين الاعتبار بكل عمق الأنسية الرفيعة والحقيقية التي ترفع الطبقة العاملة لواءها ، وهي الطبقة الأكثر تقدمية والأعظم فعالية على الصعيد الثوري . المسلحة بنظرية طليعية ، والعاملة على تحويل العالم على أساس الشيوعية .

فهرس المراجع  
(المؤلفات الموردة والمستخدمة)

1. К. Маркс. «Капитал», т. I. In.: К. Маркс и Ф. Энгельс. *Соч.* т. 23.
2. К. Marx. *Le Capital*. Editions sociales. Paris, 1960, l. 3<sup>e</sup>, t. III.
3. К. Маркс. «К критике гегелевской философии права». In.: К. Маркс и Ф. Энгельс. *Соч.* т. I.
4. К. Marx, F. Engels. *Correspondance*. Editions du Progrès. Moscou, 1971.
5. К. Маркс. «Положение в Пруссии». In.: К. Маркс и Ф. Энгельс. *Соч.* т. 12.
6. К. Маркс. «Тезисы о Фейербахе». In.: К. Маркс и Ф. Энгельс. *Соч.* т. 3.
7. К. Marx. *Manuscripts de 1844*, Editions Sociales, Paris, 1962.
8. К. Marx, F. Engels. *Manifeste du Parti Communiste*, Ed. soc. P., 1972.
9. К. Marx, F. Engels: *L'idéologie allemande*, Editions sociales, Paris, 1968.
10. К. Маркс и Ф. Энгельс. «Святое семейство». In.: К. Маркс и Ф. Энгельс. *Соч.* т. 2.
11. Ф. Энгельс. «Анти-Дюринг». In.: К. Маркс и Ф. Энгельс. *Соч.* т. 20.
12. Ф. Энгельс. «Диалектика природы». In.: К. Маркс и Ф. Энгельс. *Соч.* т. 20.
13. Ф. Энгельс. «Людвиг Фейербах и конец классической немецкой философии». In.: К. Маркс и Ф. Энгельс. *Соч.* т. 21.

14. Ф. Энгельс. «Письмо П. Л. Лаврову от 12—17 ноября 1875». In.: К. Маркс и Ф. Энгельс. *Соч.* т. 21.
15. Ф. Энгельс. «Революция и контрреволюция в Германии». In.: К. Маркс и Ф. Энгельс. *Соч.* т. 8.
16. В. И. Ленин. «Государство и революция». In.: *Полн. собр. соч.*, т. 33.
17. В. И. Ленин. «Доклад о внешней политике на объединенном заседании ВЦИК и Московского совета 14 мая 1918 г.» In.: *Полн. собр. соч.*, т. 36.
18. V. Lénine: «L'impôt en nature». In.: *Œuvres*, t. 32.
19. В. И. Ленин. «Империализм как высшая стадия капитализма». In.: *Полн. собр. соч.*, т. 27.
20. В. И. Ленин. «Исторические судьбы учения Карла Маркса». In.: *Полн. собр. соч.*, т. 23.
21. V. Lénine: *Œuvres*, t. 14.
22. В. И. Ленин. «О значении воинствующего материализма». In.: *Полн. собр. соч.*, т. 45.
23. В. И. Ленин. «О лозунге Соединенных Штатов Европы». In.: *Полн. собр. соч.*, т. 26.
24. В. И. Ленин. «Философские тетради». In.: *Полн. собр. соч.*, т. 29.
25. «Программа Коммунистической партии Советского Союза». М., 1962.
26. Асмус В. Ф. *Маркс и буржуазный историзм*. М., 1934.
27. Асмус В. Ф. *Проблема интуиции в философии и математике*. М., 1963.
28. Асмус В. Ф. *Фашистская фальсификация классической немецкой философии*, М., 1942.
29. Бентам. И. *Введение в основания нравственности и законодательства*, т. I, СПб., 1867.
30. Бернадинер А. *Философия Ницше и фашизм*. М., 1934.
31. Богомолов А. С. *Немецкая буржуазная философия после 1865 г.*, М., 1969.

32. Брандес Г. «Аристократический радикализм». In.: *Собр. соч.*, т. 14 СПб. Изд. «Просвещение».
33. Гайденко П. П. *Экзистенциализм и проблемы культуры*. М., 1963.
34. D. Halévy. *La vie de Frédéric Nietzsche*. Paris.
35. Гартман Э. *Сущность мирового процесса, или Философия бессознательности*.
36. Г. Гегель. «Философия истории». In.: *Соч.*, т. VIII. М., 1935.
37. Гераклит. «Фрагменты». In.: *Материалы древней Греции*. М., 1955.
38. И. В. Гёте. *Избранные философские произведения*.
39. Т. Гоббс. «Левиафан». In.: *Избранные произведения*, т. 2.
40. М. Горький. «Заметки о мещанстве». In.: *Собрание сочинений*, т. 23, М., 1953.
41. Э. Гуссерль. *Логические исследования*, т. I, СПб, 1909.
- 41а. Е. Husserl. *Logische Untersuchungen*. Halle a. d., 1922.
42. В. Дильтей. *Описательная психология*, М., 1924.
43. В. Дильтей. *Типы мировоззрения и обнаружение их в метафизических системах*. СПб, 1912.
44. В. Дильтей. «Сущность философии». In.: *Философия в систематическом изложении*. СПб., 1909.
45. G. Simmel. *Die Probleme der Geschichtsphilosophie*. München und Leipzig, 1923.
46. G. Simmel. *Der Konflikt der modernen Kultur*. M. und L., 1918.
47. Г. Зиммель и А. Риль. *Фридрих Ницше. Этико-философский силуэт*. Одесса, 1899.
48. Г. Зиммель. *Социологический этюд*. Пг., изд. Ф. А. Иогансена.

49. Г. Зиммель. «Проблема социологии». In.: *Научное обозрение*, 1899, № 3—4.
50. Г. Зиммель. «К методологии социальной науки». In.: *Научное обозрение*, 1900, № 2.
51. Г. Зиммель. «Понятие и трагедия культуры». In.: *Логос*, 1911—1912, кн. 2—3.
52. Г. Зиммель. «Проблема социологии». In.: *Новые идеи в социологии*, СПб., 1913.
53. Т. Mann. «Vorwort zu einer Bidermappe» In: *Gesammelte Werke*, Berlin, Aufbau-Verlag, 1921.
54. З. М. Какабадзе. *Проблема «экзистенциального кризиса» и трансцендентальная феноменология Эдмунда Гуссерля*, Тбилиси, 1966.
55. И. Кант. «Критика чистого разума». In.: *Соч.*, т. 3. М., 1964.
56. Т. Карлейль. *Герои и героическое в истории*, СПб., 1891.
57. И. С. Кон. *Философский идеализм и кризис буржуазной исторической мысли*. М., 1959.
58. И. С. Кон. «Размышления об американской интеллигенции». In.: *Новый мир*, № I, 1968.
59. Г. Лебон. *Эволюция материи*. СПб., 1912.
60. М. В. Лейтейзен. *Нищие и финансовый капитал*, М., 1928.
61. А. В. Луначарский. *Мещанство и индивидуализм*. М., Пг, 1923.
62. Г. Манн. «Империя банкротов». In: *Собр. соч.*, т. 8. М., 1958
- 63, 63а. Т. Mann *Le docteur Faustus*. Albin Michel, Paris.
64. Т. Mann. «Lebensabriss» In.: *Autobiographisches*, Frankfurt/M., 1968.
65. Т. Mann. «Über die Lehre Spenglers». In.: *Schriften und Reden zur Literatur...* Bd. I. Frankfurt/M. und Hamburg, 1968.
66. Т. Mann. *Nitzsche's Philosophie im Lichte unserer Erfahrung*. Frankfurt/M., 1968.

67. Т. Mann. «Deutschland und die Deutschen». In.: *Sorge um Deutschland*, Frankfurt/M., 1957.

68. Ф. Меринг. *На страже марксизма.*, М—Л., 1927.

69. Ф. Меринг. *Литературно-критические работы*, т. II. М—Л. Изд. «Academia», 1934.

70. Н. В. Мотрошилова. *Принципы и противоречия феноменологической философии.* М., 1968.

71. F. Nietzsche «Der griechische Staat». In.: *Nietzsche's Werke*, Leipzig, 1906.

72. F. Nietzsche «La naissance de la tragédie». In.: *Médiations*. Ed. Conthier, Paris.

73. F. Nietzsche *Œuvres philosophiques complètes. Ecrits posthumes* 1, 2. Gallimard.

74. Ф. Ницше. «О будущности наших образовательных учреждений». In.: *Полн. собр. соч.*, т. I., М., 1912.

75. F. Nietzsche. *Considérations inactuelles*. Ed. Aubier, Paris.

76. F. Nietzsche. «Humain, trop humain» In.: *Médiations*. Ed. Denoel/Gonthier, Paris.

77. F. Nietzsche. *La volonté de puissance*. II. Gallimard. Paris.

77a. F. Nietzsche. *Œuvres philosophiques complètes. Fragments posthumes*, т. XIII, Gallimard, Paris, 1976.

77b. F. Nietzsche. «Der Wille sur Macht». In.: *Nietzsche's Werke*, Leipzig, 1919.

78. F. Nietzsche. *Œuvres philosophiques complètes*. VIII. Par delà le bien et le mal. Gallimard, Paris.

78a. F. Nietzsche. «Jenseits von Gut und Bose». In.: *F. Nietzsche Werke*, in drei Banden, II, München, 1960.

79. F. Nietzsche. *Aurore*, Paris, 1907.

80. F. Nietzsche. *Œuvres philosophiques complètes*, т. XIII, Gallimard, Paris.

81. Ф. Ницше. «Веселая наука». In.: *Собр. соч.* т. IV, М., изд. Ключкина, 1901.



82. Ф. Ницше. «Философ. Очерки борьбы искусства и познания». In.: *Собр. соч.* т. IV. М., изд. Клюкина, 1901.

83. Ф. Ницше. «Философия затруднения». In.: *Собр. соч.* т. IV., М., изд. Клюкина, 1901.

84. Ф. Ницше. «Свободные песни Птицы-Принца». In.: *Собр. соч.*, т. IV. М., изд. Клюкина, 1901.

85. F. Nietzsche. *Œuvres philosophiques complètes*, t. VII. Gallimard. Paris.

86. *Nietzsche's Werke*, II. Abt., Band XII, Leipzig, 1901.

87. Ф. Ницше. «Дополнения к «Заратустре». In.: *Собр. соч.*, т. XI. М., изд. Клюкина.

88. F. Nietzsche. *Ainsi parlait Zarathoustra*, Paris, Mem. XXXV.

89. F. Nietzsche. *Œuvres philosophiques complètes. L'Antichrist*. Gallimard, Paris.

90. F. Nietzsche. *Œuvres philosophiques complètes. Ecce Homo*. VIII. Gallimard. Paris.

91. *Ницше против Вагнера. Сборник произведений*. М., изд. Ефимова, 1900.

92. С. Ф. Одуев. *Реакционная сущность ницшеанства*. М., 1959.

93. С. Ф. Одуев. «Социальное мифотворчество Ф. Ницше» In: *Из истории философии.*, № I, М., 1957.

94. С. Ф. Одуев. «Современные пропагандисты ницшеанства». In.: *Вопросы философии* № I, 1959.

95. С. Ф. Одуев. «Фашизм и ницшеанство». In.: *Философские науки*, № 3, 1970.

96. Т. И. Ойзерман. «Ценное исследование швейцарского марксиста». Предисловие к книге Шварца Т. *От Шопенгауэра к Хейдеггеру*. М., 1964.

97. Платон. «Политика и Государство». In: *Соч.*, т. 3. СПб., 1863.

98. Г. В. Плеханов. «О так называемых религиозных исканиях в России». In.: *Избр. философские произведения*, т. III, М., 1957.

99. H. Rickert. *Die Philosophie des Lebens*. Tübingen, 1922.
100. Ж.-Ж. Руссо. *Об общественном договоре или Принципы политического права.*, М., 1938.
101. Э. Ю. Соловьёв. *Экзистенциализм и научное познание.* М., 1966.
102. W. Heise. *Aufbach in die Illusion*. Berlin, 1964.
103. С. Цвейг. «Ничто». Изд.: *Собр. соч.*, т. 10, М., 1964.
104. Т. Шварц. *От Шопенгауэра к Хейдеггеру.* М., 1964.
105. А. Шопенгауэр. *Мир как воля и представление.*, т. I—II. М., 1900—1901.
106. О. Spengler. *Der Untergang des Abendlandes*. Bd. I. München, 1923.
107. О. Шпенглер. *Пруссачество и социализм.* Иб., 1922.
108. О. Spengler. *Pessimismus*, München, 1938.
109. М. Штирнер. *Единственный и его собственность.* СПб., 1907.
110. М. В. Яковлев. *Марксизм и современная буржуазная история философии*, М., 1964.
111. Algermissen K. *Nietzsche und das Dritte Reich*. Celle, 1946.
112. Basta D. *Marksisti i Niče.*— «Gledišta». Beograd, 1969, N° 11.
113. Bauer F. *Die Wurzeln faschistischen and national-sozialistischen Handelns*. Frankfurt am Main, 1965.
114. Bäumler A. *Nietzsche, der Philosoph und Politiker*. Leipzig, 1934.
115. Becher I. R. «Der Befreier» — In: *Vom Anderwerden*, Berlin, 1955.
116. Bollnow O. F. *Existenzphilosophie*, Stuttgart, 1960.
117. Bollnow O. F. *Neue Geborgenheit. Das Problem einer Überwindung des Existentialismus*. Stuttgart-Köln, 1955.

118. Bollnow O. F. *Mass und Vermessenheit des Menschen*. Göttingen, 1962.
119. Bollnow O. F. *Dilthey. Eine Einführung in seine Philosophie*. Stuttgart, 1955.
120. Bollnow O. F. *Einfache Sittlichkeit. Kleine philosophische Aufsätze*. Göttingen, 1947.
121. Bollnow O. F. *Forschungen zur Pädagogik und Anthropologie*. Tübingen, 1958.
122. Bollnow O. F. *Das Wesen der Stimmungen*. Frankfurt am Main, 1968.
123. Bollnow O. F. *Deutsche Existenzphilosophie*. Bern, 1953.
124. Brüning W. *Geschichtsphilosophie der Gegenwart*. Stuttgart, 1961.
125. Buri F. *Kreuz und Ring*. Bern, 1947.
126. Dilthey W. *Einleitung in die Geisteswissenschaften.— Gesammelte Schriften*. Bd.-I. Stuttgart, 1959.
127. Dilthey W. *Die Jugendgeschichte Hegels und andere Abhandlungen. Zur Geschichte des deutschen Idealismus.— Gesammelte Schriften*. Bd. IV. Stuttgart, 1968.
128. Dilthey W. *Die Geistige Welt. Einleitung in die Philosophie des Lebens.— Gesammelte Schriften*, Bd. V. Stuttgart, 1968.
129. Dilthey W. *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften.— Gesammelte Schriften*. Bd. VII. Stuttgart, 1968.
130. Dilthey W. *Weltanschauungslehre. Abhandlungen zur Philosophie der Philosophie.— Gesammelte Schriften*. Bd. VIII. Stuttgart, 1968.
131. Emge C. *Über das bleibende Erbe Nietzsches*. Wiesbaden, 1955.
132. Ehrlich W. *Einführung in die Staatsphilosophie*, Tübingen, 1958.
133. Fink E. *Nietzsches Philosophie*. Stuttgart, 1960.
134. Flake O. *Nietzsche. Rückblick auf eine Philosophie*. Baden-Baden, 1947.

135. Förster-Nietzsche E. *Das Leben Friedrich Nietzsches*, Bd. I. Leipzig, 1895.
136. Förster-Nietzsche E. *Einführung zum X. Bande Fr. Nietzsches Werke*. Leipzig, 1906.
137. Fuchs E. *Christliche und marxistische Ethik*, I. Teil. Leipzig, 1956.
138. Gerber H. E. *Nietzsche und Goethe*. Bern, 1953.
139. Gillner H. *Fryderyk Nietzsche*. Warszawa, 1965.
140. Glaser H. *Spießler-Ideologie. Von der Zerstörung des deutschen Geistes im XIX und XX. Jahrhundert*. Freiburg, 1964.
141. Glum F. *Philosophen im Spiegel und Zerrspiegel. Deutschlands Weg in den Nationalismus und Nationalsozialismus*. München, 1954.
142. Grlić D. *Ko je Niče*. Beograd, 1969. Zagreb, 1966, N° 3.
143. Grlić D. *L'antiesthétisme de Friedrich Nietzsche*.— «Praxis». Zagreb, 1966, N° 3.
144. Grotewohl O. «Die geistige Situation der Gegenwart und der Marxismus».— In: *Deutsche Kulturpolitik*. Dresden, 1952.
145. Grotewohl O. «Volk und Kultur». In: *Deutsche Kulturpolitik*, Dresden, 1952.
146. Grotewohl O. «Amboss oder Hammer». In: *Deutsche Kulturpolitik*. Dresden, 1952.
147. Heidegger M. *Nietzsche*, Bd. I—II. Pfullingen, 1961.
148. Heidegger M. «Wer ist Nietzsches Zarathustra?» In: *Vorträge und Aufsätze*. Pfullingen, 1954.
149. Heidegger M. *Einführung in die Metaphysik*. Tübingen, 1953.
150. Heidegger M. *Was heisst denken?* Tübingen, 1954.
151. Heidegger M. *Holzwege*. Frankfurt am Main, 1957.
152. Heidegger M. *Was ist Metaphysik?* Frankfurt am Main, 1955.

153. Heidegger M. *Platons Lehre von der Wahrheit*, Bern, 1947.
154. Heidegger M. *Die Selbstbehauptung der deutschen Universität*. Breslau, 1934.
155. Heidegger M. *Sein und Zeit*. Tübingen, 1953.
156. Heinemann F. *Existenzphilosophie lebendig oder tot?* Stuttgart, 1954.
157. Heinze K. *Verbrechen und Strafe bei Friedrich Nietzsche*. Berlin, 1939.
158. Heller E. *Enterbter Geist*. Frankfurt am Main, 1954.
159. Hessen I. *Existenzphilosophie*. Essen, 1948.
160. Hinsch J. *Der moralische Nihilismus und seine Überwindung durch Friedrich Nietzsche*. Warzburg, 1935.
161. Hochgesang M. *Mythos und Logik im 20. Jahrhundert*. München, 1965.
162. Husserl E. *Gesammelte Werke*, Bd. VI. Haag, 1954.
163. Husserl E. *Gesammelte Werke*, Bd. VIII. Haag, 1959.
- 163a. E. Husserl. *Logische Untersuchungen*. Halle, ad.s, 1922.
164. Jaspers K. *Nietzsche. Einführung in das Verständnis seines Philosophierens*. Berlin, 1950.
165. Jaspers K. *Nietzsche und das Christentum*. München, 1952.
166. Jaspers K. *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*. München, 1952.
167. Jaspers K. *Freiheit und Autorität*. Basel, 1951.
168. Jaspers K. «Zu Nietzsches Bedeutung in der Geschichte der Philosophie.— In: *Aneignung und Polemik*. München, 1968.
169. Jaspers K. *Der philosophische Glaube*. Zürich, 1948.
170. Jaspers K. *Rechenschaft und Ausblick*. München, 1951.
171. Jaspers K. *Die geistige Situation der Zeit*. Berlin, 1960.

171a. K. Jaspers. *La situation spirituelle de notre époque*. 4<sup>e</sup> éd. Desclée de Brouwer, Paris.

172. Jaspers K. *Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung*. München, 1963.

173. Jaspers K. *Psychologie der Weltanschauungen*. Berlin, 1922.

174. Jaspers K. *Philosophie*, Bd. II. Berlin, 1956.

175. Jaspers K. *Vernunft und Wiedervernunft in unserer Zeit*. München, 1950.

176. Jaspers K. *Die Atombombe und die Zukunft des Menschen*. München, 1958.

177. Jaspers K. und Rossmann K. *Die Idee der Universität*. Berlin, 1961.

178. Jaspers. K. *Unsere Zukunft und Goethe*. Bremen, 1949.

179. Jaspers K. *Wohin treibt die Bundesrepublik?* München, 1967.

180. Junger E. *Maximen*.— *Werke*, Bd. 8, Stuttgart, 1963.

181. Junger E. *Der Kampf als inneres Erlebnis*.— *Werke*, Bd. 5. Stuttgart, 1960.

182. Junger E. *Der Arbeiter. Herrschaft und Gestalt*.— *Werke*, Bd. 6. Stuttgart, 1963.

183. Junger E. *Feuer und Blut*.— *Werke*, Bd. I, Stuttgart, 1960.

184. Junger E. *Die totale Mobilmachung*.— *Werke*, Bd. 5. Stuttgart, 1960.

185. Junger E. *Der Friede*.— *Werke*, Bd. 5. Stuttgart, 1960.

186. Junger E. *Der Gordische Knoten*.— *Werke*, Bd. 5, Stuttgart, 1960.

187. Junger E. *An der Zeitmauer*.— *Werke*, Bd. 6. Stuttgart, 1963.

188. Junger E. *Das abenteuerliche Herz*.— *Werke*, Bd. 7. Stuttgart, 1963.

189. Junger E. *Kaukasische Aufzeichnungen*.— *Werke*, Bd. 2. Stuttgart, 1960.

190. Jung E. *Sinndeutung der deutschen Revolution*. Oldenburg, 1933.

191. Kerkhoff M. H. *Physis und Metaphysik*. München, 1963.

192. Kloges L. *Sämtliche Werke*, Bd. I. Bonn, 1969.

193. Klages L. *Sämtliche Werke*, Bd. II. Bonn, 1966.

194. Klages L. *Der Mensch und das Leben*, Jena, 1937.

195. Klages L. *Die psychologischen Errungenschaften Nietzsches*. Bonn, 1958.

196. Lange-Eichbaum W. *Nietzsche. Krankheit und Wirkung*. Hamburg, 1948.

197. Leese K. *Die Religionskrise des Abendlandes und die religiöse Lage der Gegenwart*. Hamburg, 1948.

198. Lersch Ph. *Aufbau der Person*. München, 1956.

199. Linke P. F. *Niedergangserscheinungen in der Philosophie der Gegenwart*. München — Basel, 1961.

200. Löwith K. *Von Hegel zu Nietzsche*. Stuttgart, 1958.

201. Löwith K. *Kierkegaard und Nietzsche, oder theologische und philosophische Überwindung des Nihilismus*. Frankfurt am Main, 1933.

202. Löwith K. *Nietzsches Philosophie der ewigen Wiederkehr des Gleichen*. Stuttgart, 1956.

203. Löwith K. *Gesammelte Abhandlungen. Zur Kritik der geschichtlichen Existenz*. Stuttgart, 1960.

204. Löwith K. *Heidegger. Denker in dürftiger Zeit*. Frankfurt am Main, 1953.

205. Löwith K. *Zur Kritik der christlichen Überlieferung*. Stuttgart, 1966.

206. Lukács G. *Die Zerstörung der Vernunft*. Berlin, 1955.

207. Mehring F. «Zur Philosophie des Kapitalismus.» In: *Mehring — Lukács. Friedrich Nietzsche*. Berlin, 1957.

208. Mehring F. «Über Nietzsche.» In: *Mehring — Lukács. Friedrich Nietzsche*. Berlin, 1957.

209. Mittasch A. *Friedrich Nietzsche als Naturphilosoph*. Stuttgart, 1952.
210. Moeller van der Bruck A. *Das Dritte Reich*. Hamburg, 1932.
211. Neurohr I. *Der Mythos vom Dritten Reich*. Stuttgart, 1957.
212. F. Nietzsche. «Le crépuscule des idées». In: *Médiations*. Denoël/Gontier, Paris.
213. Nietzsche Fr. *Gesammelte Werke*, Bd. III. München, 1922.
- 213a. F. Nietzsche «Himer's Wettkampf». In: *Nietzsche's Werke*. Leipzig, 1906
- 213b. F. Nietzsche. *Œuvres philosophiques complètes*, t. XIII, Gallimard.
214. Nicolas M. P. *De Nietzsche à Hitler*. Paris, 1936.
215. Noll B. *Zeitalter der Feste. Nietzsches Idee einer Weltkultur der Zukunft*. Bonn, 1947.
216. Noll B. *Philosophie und Politik*. Bonn, 1954.
217. Pfeil H. *Überwindung des Massenmenschen durch echte Philosophie*. Graz — Wien — Köln, 1956.
218. Rauschning H. *Masken und Metamorphosen des Nihilismus. Der Nihilismus des XX. Jahrhunderts*. Frankfurt am Main — Wien, 1954.
219. Reyburn H. A. und Hinderks H. E. *Friedrich Nietzsche*. Kempen, 1946.
220. Rintelen F. J. *Dämonie des Willens*. Mainz am Rein, 1947.
221. Rintelen F. J. *Von Dionysos zu Apollo. Aufstieg im Geiste*. Wiesbaden, 1948.
222. Rintelen F. J. *Philosophie der Endlichkeit als Spiegel der Gegenwart*. Meisenheim, 1951.
223. Rosenberg A. *Der Mythos des 20. Jahrhunderts*. München, 1936.
224. Rosteutscher J. *Die Wiederkunft des Dionysos*. Bern, 1947.



225. Salin E. *Vom deutschen Verhängnis*. Hamburg, 1959.
226. Sandvoss E. *Sokrates und Nietzsche*. Leiden, 1966.
227. Scheler M. *Philosophische Weltanschauung*. München, 1954.
228. Scheler M. *Mensch und Geschichte*. Zürich, 1929.
229. Schlechta K. *Der Fall Nietzsche*. München.
230. Schlechta K. *Einleitung zum III. Band Nietzsches Werke*. München, 1956.
231. Schlamm W. S. *Die Grenzen des Wunders*. Zürich, 1959.
232. Schlamm W. S. *Die jungen Herren der alten Erde*. Stuttgart, 1962.
233. Schwarz E. *Weltbild und Weltgeschichte*. Stuttgart, 1946.
234. Schwarz E. *Politischer Wegweiser für und zu Deutschland*. Heidelberg, 1948.
235. Simmel G. *Lebensanschauung*. München — Leipzig, 1922.
236. Simmel G. *Schopenhauer und Nietzsche. Ein Vortragszyklus*. Leipzig, 1920.
237. Simmel G. *Philosophie des Geldes. — Gesammelte Werke*. Bd. I. Berlin, 1958.
238. Simmel G. *Hauptprobleme der Philosophie*. Berlin, 1964.
239. Spengler O. *Der Untergang des Abendlandes. Umriss einer Morphologie der Weltgeschichte*. Bd. II. München, 1923.
240. Spengler O. *Der Mensch und die Technik. Beitrag zur einer Philosophie des Lebens*. München, 1931.
241. Spengler O. *Politische Schriften*. München, 1933.
242. Spengler O. *Jahre der Entscheidung*. München, 1933.
243. Scholz H. *Begegnung mit Nietzsche*. Tübingen, 1948.

244. Steinbüchel Th. *Nietzsche. Eine christliche Besinnung*. Stuttgart, 1946.

245. Steinbüchel Th. *Existenzialismus und christliche Ethos*. Bonn, 1948.

246. Thyssen I. *Die Philosophie in der gegenwärtigen Krise*. Bonn. 1954.

247. Topitsch E. *Vom Ursprung und Ende der Metaphysik. Eine Studie zur Weltanschauungskritik*. Wien, 1958.

248. Trumpler H. *Der Kampf um die Seele der Menschen*. Heidelberg, 1952.

249. Weber A. *Abschied von der bisherigen Geschichte. Überwindung des Nihilismus?* Bern, 1946.

250. Weber A. *Der dritte oder der vierte Mensch. Vom Sinn des geschichtlichen Daseins*. München, 1953.

251. Weber A. «Mensch und Gesellschaft.» In: *Das Weltbild unserer Zeit*. Nürnberg, 1954.

252. Weymann-Weyhe W. *Die Entscheidung des Menschen. Nietzsche als geschichtliche Wirklichkeit*. Freiburg, 1948.

253. Wolff P. *Friedrich Nietzsche und das christliche Ethos*. Regensburg, 1946.

254. Ziegler Th. *Die geistigen und sozialen Strömungen des neunzehnten Jahrhunderts*. Berlin, 1901.

255. Zutaberg U. «Der Faschismus» und die Ostpropaganda.— «Neue Gesellschaft», H. VI. Berlin, 1956.

## محتويات الكتاب

|  |     |
|--|-----|
| مقدمة .....  | ٥   |
| الفصل الأول: ما يستتر خلف «مراجعة القيم» .....                     | ٢٣  |
| ١ - العدمية من حيث هي النذير بانحطاط الحضارة الرأسالية .....       | ٢٦  |
| ٢ - تجربة «مراجعة جميع القيم وأغراض الفلسفة الجديدة» .....         | ٣٩  |
| ٣ - ما تتحدث الأساطير عنه .....                                    | ٥٩  |
| ٤ - مخطط «السياسة الكبرى» .....                                    | ٧٨  |
| الفصل الثاني: من زرادشت إلى «أسطورة القرن العشرين» .....           | ٩٥  |
| ٥ - الفلسفة الأكاديمية «للحياة» و. ديلثي، وج. سيمل، وم. شيلر ..... | ١٠٠ |
| ٦ - المصير والنفس والفكر. أوسوالد شبنغلر ولودفيغ كلاجيس .....      | ١٢٨ |
| ٧ - إرادة القوة من حيث هي «إرادة التعبئة العامة» .....             |     |
| أرنست جونجر .....  | ١٥٥ |
| ٨ - فلسفة نيتشه والفاشية. ألفريد باوملر وألفريد روزنبرغ .....      | ١٨١ |
| الفصل الثالث: عودة زرادشت الجديدة .....                            | ٢٠٥ |
| ٩ - «نزع نازية» النيتشوية .....                                    | ٢١٠ |
| ١٠ - «السياسة الكبرى» والفلسفة السياسية .....                      | ٢٢٩ |
| ١١ - وداعاً للتاريخ السابق. أفيير .....                            | ٢٥٠ |
| ١٢ - إرادة القوة أو مبدأ الإرادة الشيطاني. ف. ج. فون وانتلين ..... | ٢٦٧ |
| ١٣ - الأنسية الطبيعية. ك. لويث .....                               | ٢٨٠ |
| ١٤ - الموقف الظواهري. إ. فينك .....                                | ٢٩٥ |

|     |  |
|-----|--|
| ٣١٠ | ..... الفصل الرابع: دروب الوجودية التي لا تقود إلى أي مكان |
| ٣١٣ | ..... ١٥ - نحو ملاقاتة نيتشه. ك. جاسبرز                    |
| ٢٤٣ | ..... ١٦ - العدمية. التاريخ والجالية. م. هايدغر            |
| ٣٧٢ | ..... ١٧ - هل يستطيع الإنسان أن يتجاوز نفسه؟ أ. ف. بولنوف  |
| ٣٩٤ | ..... خاتمة  |

نقل هذا الكتاب الى العربية عن الترجمة الفرنسية  
الصادرة عام ١٩٨٠ عن دار التقدم في موسكو

PAR LES SENTIERS DE  
ZARATHOUSTRA

ان ستيفان اودويك الدكتور في الفلسفة والاستاذ في اكااديمية العلوم الاجتماعية في موسكو ، والناقد الشهير على نطاق العالم اجمع ، يتعرض في هذا الكتاب لنقد الفلسفة الالمانية البورجوازية بين الحربين العالميتين وما بعد الحرب العالمية الثانية ، متطلعا من فلسفة نيتشه بالذات ، وعمما يختبئ وراء ما نادى به هذا الفيلسوف من «مراجعة لجميع القيم» ، وعن عدميته التي هي تدير بانحطاط النظام الرأسمالي وعن «سياسته الكبرى» التي ليست هي في حقيقة الامر الا سياسة تسعى الى تحقيق السيطرة العالمية لالمانيا ، وفي المانيا للطبقات الحاكمة على وجه الخصوص ، وينتقل بعدئذ الى نقد «فلسفة الحياة» لدبلتي وسيلر وشيلر ، وبفضح فلسفة شينغلر في كتابه «انحطاط اوروبا» حيث الانحطاط هو في واقع الامر انحطاط الطبقات الحاكمة والنظام الرأسمالي بالذات الذي يعاني من أزمة خاتمة مستعصية لا بد ان تؤدي لما كان يسمى حتى ذلك الحين «حضارة الغرب» . واما ارادة القوة عند جونجر فليست الا «ارادة التعبئة العامة» في سبيل استرداد نفوذ المانيا وتحقيق سيطرتها على اوروبا ، يعني على العالم .

ويتحدث الكاتب عن العلاقة بين النيتشوية والفاشية ، وخاصة عند بادلر ورونيغ . ان الفاشية وليدة النيتشوية بالذات ، وذلك في عصر ازدادت فيه تناقضات النظام الرأسمالي حدة ، وبالأخص التناقضات بين الدول الرأسمالية المتناحرة على الأسواق الخارجية . حتى اذا تحطمت الفاشية والمانيا الهتلرية على صخرة مقاومة الشعوب المحبة للسلام والحرية ، وفي مقدمتها شعوب الاتحاد السوفييتي ، وتحطمت معها النيتشوية من حيث هي فلسفة ، حاول الفلاسفة البورجوازيون الالمان ، بعد الحرب العالمية الثانية ، بعث النيتشوية بالذات بمحاولة «نزع النازية عنها» ، وهو ما سعى اليه فيبر ورائتلين ولويت وفنك وغيرهم ، لكن بصورة باءت بالفشل دائما .

وحين يحاول جاسبرز ان يمضي الى ملاقات نيتشه وهابدر في اعقابه ، فانه لا ينتهي الى أي مكان . فالطريق مسدودة ، اما الدرب المطروقة الوحيدة ، فهي الدرب التي تسلكها الشعوب التي استيقظت بعد الحرب العالمية الثانية والتي تطالب بالاستقلال والحرية رافعة عاليا راية الاشتراكية الحقيقية ، راية نظرية ماركس العلمية .

## التوزيع في الأقطار العربية

بيروت : دار البعث . سلاطع سري . نايم صري وماليزيا : ١٩٧٧

دمشق : دار البعث . سلاطع سري . هانف : ١٩٧٧ . ٤٨ - ١١١